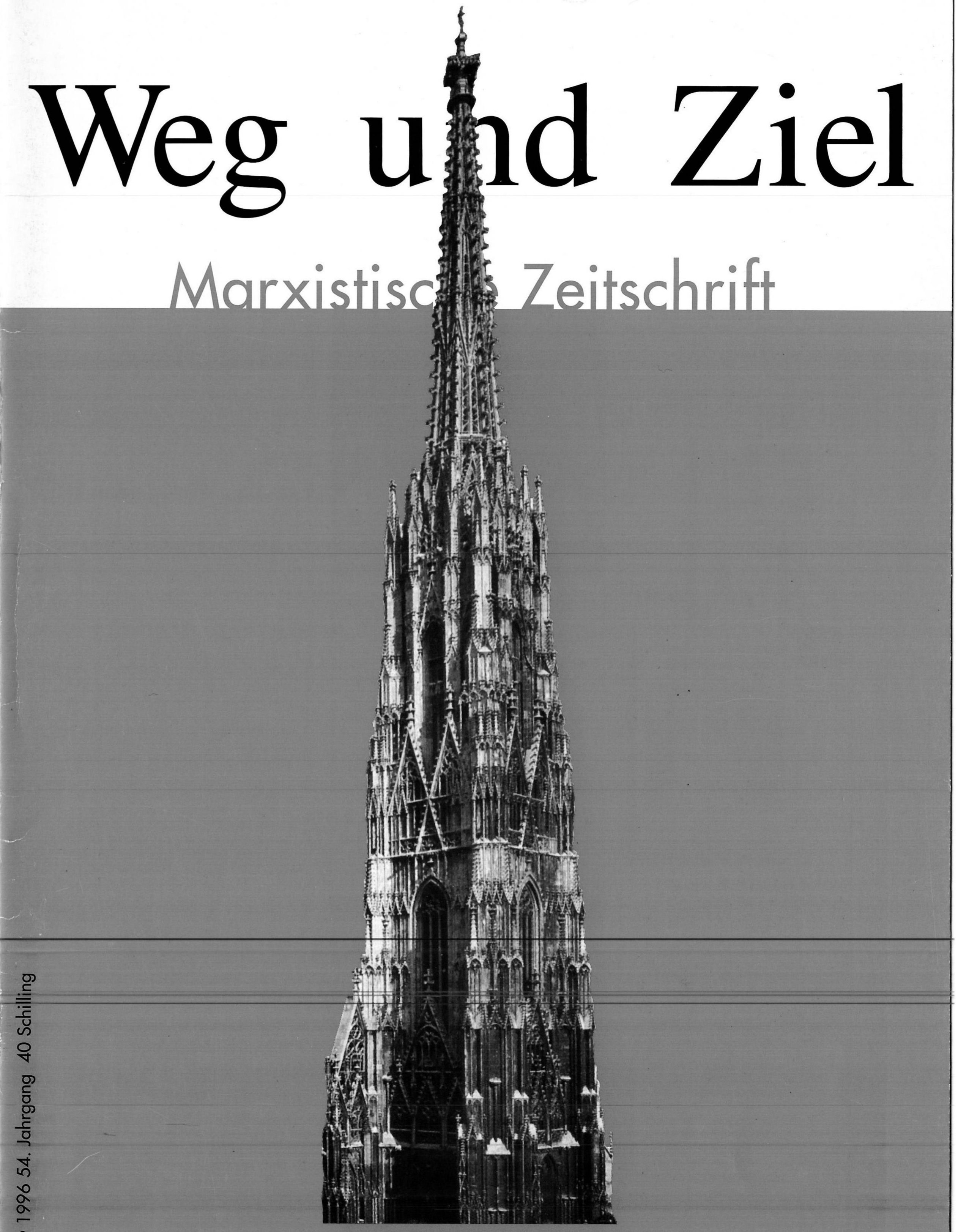
Weg und Ziel

Marxistische Zeitschrift



Nr. 5 • 1996 54. Jahrgang 40 Schilling

Kirche

isw *sozial-ökologische Wirtschaftsforschung e.V.*

analysen fakten & argumente

isw-report
erscheint vierteljährlich, DM 5,- + Vers. (Jahresabo: 30,- DM)

Neue Arbeitswelten (Nr. 27, April 96)
Grenzen des Sozialstaats? Referate des 5. isw-forums (Nr. 28, Juli 96)
EURO-Strategien des Kapitals (Nr. 29, Oktober 1996)

isw-spezial
Strategische Waffenbrüderschaft Deutschland-Türkei (Nr. 8, April 95), DM 5,- + Versand

isw-wirtschaftsinfo extra
Ausbildung & Übernahme (Nr. 23, Sept. 95) 4,- + Versand
Von Krise zu Krise - Standortkrieg oder Beschäftigungspolitik (Nr. 25, Apr. 96), DM 5,- + Versand

wirtschafts- und grafikdienst
Multimedia (Nr. 1, Okt. 95), DM 7,- + V
Reichtum und Kapitalmacht in Deutschland (Nr. 2, Nov. 95), 8,- + V
Der Steuer-Skandal (Nr. 3, Juni 96), 10,- DM + Versand

Prospekte anfordern, Bestellungen, abonnieren, fördern
bei isw sozial-ökologische Wirtschaftsforschung e.V.
Johann-von-Werth-Str. 3,
80639 München,
Fax 089-168 94 15

Die aktuellen Themenschwerpunkte im iz3w:
▶ Heft 214: Tourismus ▶ Heft 215: Neue Religiosität ▶ Heft 216: Globalisierung

Die ▶ **blätter des iz3w** sind die größte unabhängige deutsche Fachzeitschrift zu Nord-Süd Beziehungen. Einzelheft DM 8,– Alle sechs Wochen neu.

✂- -

☐ **Abo:** DM 60,– für acht Ausgaben im Jahr.
☐ **Probe-Abo:** DM 15,– für 3 Ausgaben. Das Probe-Abo verlängert sich automatisch zum Jahresabo wenn es nicht vier Wochen vor Ablauf gekündigt wird.
☐ **Probe:** Ein kostenloses Probe-Exemplar.
☐ **Materialliste 96:** Alles auf einen Blick.

▶ **blätter des informationszentrums 3. welt**
iz3w · Postfach 5328 · D-79020 Freiburg
Telefon (0761) 74003 · Telefax 709866
iz3w per E-Mail: iz3w@link-s.cl.sub.de

Die Zeitschrift zwischen Nord und Süd

Z ZEITSCHRIFT MARXISTISCHE ERNEUERUNG

7. Jahrgang, Nr. 27
September 1996, 256 Seiten

Dialektik des Ganzen statt postmoderner Heterogenität:

Hahn - Pluralität und Totalität / Chitas - Bürgerliche Gesellschaft und Arbeitsteilung / Förster - Klassische deutsche Philosophie / Collmer - Hegels Dialektik (I) / Sève - Naturdialektik

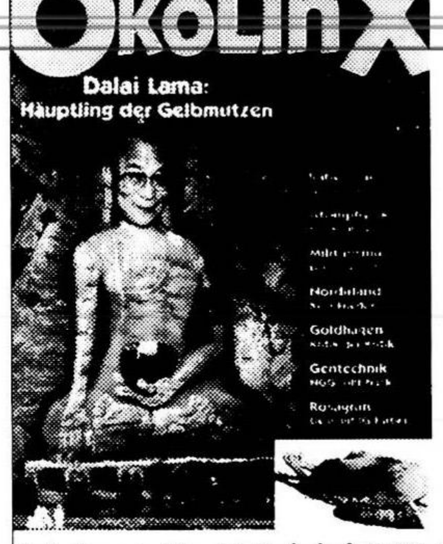
Klassen und Klassentheorie (IV):
Branstner - Klassen und Geschichte / Seppmann - Individualisierung / Vester - Klassenmilieus / Burkhardt - Intellektuelle / Rausch - Geschlechter / Peter - Konversionsbewußtsein

Kapitalismusanalyse aktuell:
Höhme - Weltwirtschaft / Bischoff und Steinitz - Shareholder-Kapitalismus / Koo - Südkorea und Japan / Dal Bosco - Italien / Steinhilber - Frankreichs Dezember '95 / Charlamenko - Moskauer Wählertagebuch

Und: Schimmel - Transformationsproblem / sowie Diskussion / Kritik / Zuschriften, Buchbesprechungen und Annotationen

Einzelpreis: 18,- DM (zzgl. Versand); im Abo: 54,- (4 Hefte/Jahr incl. Versand). Älteres Probeheft: 10,- incl. Vers. Bezug über den Buchhandel (ISSN 0940-0648) oder direkt: **Z-Vertrieb, Kölner Str. 66, 60327 Frankfurt/M., Tel. 069 / 7392934**.

ÖkoLinX 24



Dalai Lama: Häuptling der Gelbmützen * **Lebensphilosophie:** Naturverbundenheit auf Leben und Tod * **Rabenclan:** Germanenscheiß * **Atomphysik:** Kritik am Geist * **Militarismus:** Berlin vereidigt * **Nordirland:** Kein Frieden * **Goldhagen:** Kritik der Kritik * **Gentechnik:** NGG rollt back * **Rosagrün:** Deal mit IG Farben * Anti-Papst-Demo in Berlin * u.s.w...

Ich bestelle: ❑ Probeheft 8 DM *(6 DM + 2 DM Porto/Vers.)* ❑ Abo 36 DM (6 Ausg./Abojahr)
Außerdem: ❑ Infos über **Ökologische Linke** bundesweit (7 DM)
Kontakt: Ökologische Linke, c/o Manfred Zieran, Neuhofstr. 42, 60318 Frankfurt/Main

!! Lieferung nur gegen Vorkasse !!

Weg und Ziel

Marxistische Zeitschrift

Trattnerhof 2/14, 1010 Wien,
Tel.: 0222/533 60 23

Medieninhaberin und Herausgeberin:
Kommunistische Partei
Österreichs

Redaktionskomitee:
Dr. Winfried Garscha
Dr. Lutz Holzinger
Mag. Julius Mende
Dr. Martin Potschka
Dr. Wolfgang Priglinger
Helmut Rizy
Dr. Maria Wölflingseder

Wenn nicht anders angegeben, leben und arbeiten die Autorinnen und Autoren in Wien.

Verwaltung und Vertrieb:
Robert Zöchling

Erscheinungsweise:
fünfmal jährlich

Abonnement-Preise:
5 Hefte 200,– S / 35,– DM

Layout:
Matthäus Zinner

Herstellung:
Resch & Vana
Lichtgasse 10, 1150 Wien

Die nächste

Nummer

erscheint

Anfang

März 1997

Themenschwerpunkt:

Globalisierung

Inhalt

Nr. 5, Dezember 1996, 54. Jahrgang

Wiener Wahlen

Franz SCHANDL: Nach dem 13. Oktober –
Haider ante portas, die Linke im Keller 2
Lutz HOLZINGER: Erlöser gibt's keinen –
Zu den Ursachen für die Wahlschlappe der SPÖ 4

Marxismus in Diskussion

Gerhard SCHEIT: Notbremse und Fortschritt – Vier Bemerkungen
zu „Geschichte als Fortschritt" von Franz Schandl 6
Gerhard SCHEIT: Urgeschichte des Warenfetischs 8
Andreas RASP: Bemerkungen zum „Menschen"
und zu verwandten Spukgestalten 14

Thema: Kirche/Religion

Einleitung: Julius MENDE: In-Sekte 16
Franz SCHANDL: Fetisch Religion –
Zur fundamentalen Kritik des scheinbar Unüberwindbaren . . . 17
Peter NEUHAUS: Das KirchenVolksBegehren –
Aufstand für einen Katholizismus mit menschlichem Antlitz . . . 22
Helmut RIZY: Abrahams Kindeskinder –
Zum wechselvollen Verhältnis von Judentum und Islam 29
Andreas RASP: Buddhismus – die große Alternative? 34
Martin POTSCHKA: Im Dickicht der Religionen –
Unterschiedliche Aspekte des Buddhismus 39
Ralf LEONHARD: Sekten in Lateinamerika 47
Martin POTSCHKA: Darwin und der Papst 51

Kultur

Helmut RIZY: Einige Gedanken zur Literatur des Maghreb 53

In Memoriam Albert Fuchs

Albert FUCHS: Wirklichkeit 58

Bücher

Beate Hofstadler/Ulrike Körbitz: Stielaugen oder scheue Blicke . . 63
Vier Bücher der Reihe „Ost-westlicher Diwan"
hg. von Katrin Rohnstock:
Stiefbrüder – Was Ost- und Westmänner voneinander denken
Erotik macht die Häßlichen schön
Lust und Frust der Verführung
Spagat im Dreieck 64

Nach dem 13. Oktober

Haider ante portas, die Linke im Keller

Franz SCHANDL

Der 13. Oktober ist wohl als ein entscheidendes Datum der Zweiten Republik zu betrachten. Er demonstriert in aller Deutlichkeit die Zersetzung der beiden ehemaligen Großparteien und das Aufschließen Jörg Haiders. Kurzum: den Zerfall der österreichischen Nachkriegspolitik.

Diese Entwicklung wird sich nicht nur fortsetzen, sie wird sich sogar noch beschleunigen. Die letzten Nationalratswahlen von 1995 konnten den Trend nicht stoppen oder gar umkehren, sie zeitigten nur aufgrund der besonderen Konstellation ein für die SPÖ akzeptables Wahlergebnis. Geht es so weiter, ist es nur noch eine Frage der Zeit, bis Haider den ersten Platz erobern kann. Räumte Haider bisher vor allem kleinbürgerliche und bäuerliche ÖVP-Wähler ab, so ist er diesmal besonders tief in die proletarischen Sperrbezirke der Sozialdemokratie eingedrungen. Die Unzufriedenheit über Sparpakete, steigende Arbeitslosigkeit und EU-Beitritt treibt ihm unzählige Betroffene richtiggehend zu. Immer mehr versprechen sich von ihm, was er verspricht. „Der Haider wird's schon richten", hört man von verunsicherten Pensionisten und Kleingewerbetreibenden, Arbeitern und Arbeitslosen. Hat er doch auf alles eine „passende" Antwort parat.

So hantelt sich Europas erfolgreichster Rechtspopulist an die 30 Prozent-Marke. Gebannt wie das Häschen vor der Schlange blickt das Land auf Haider. Man wird den Eindruck nicht los, als würden Fanatismus einerseits und Fatalismus andererseits immer mehr Menschen erfassen, als seien Aufgeregtheit sowie Schicksalsergebenheit nationale Kennzeichen. Die Verunsicherung ist allgemein. Man spürt einen leichten Hauch vom Ende der Zweiten Republik, gepaart aber auch mit einer großen Portion Lust am Untergang.

Besonders interessant und auch ernstzunehmen ist Jörg Haiders Schielen auf die SPÖ und ihre Wähler, weiters seine Überlegung, eine eigene Gewerkschaft zu gründen, vor allem aber seine Aussage, daß die FPÖ nicht mehr als bürgerliche Partei zu identifizieren wäre. Diese Ankündigungen sind nicht nur als theatralische Gesten zu begreifen, sondern verweisen darauf, daß die FPÖ über ihr bieder-bürgerliches Programm hinauswill. Fragt sich nur, wohin? Nicht bloß, wohin Haider will, sondern vornehmlich, wohin er überhaupt kann.

Nur wenige gesellschaftliche Sektoren haben sich bisher weitgehend resistent erwiesen. Zu nennen wären hier in erster Linie Künstler, Studenten und Intellektuelle, abgeschwächt auch die Beamten (Lehrer, Ministerial- und Kommunalbürokratien) und das Großbürgertum. Im medialen Bereich hingegen bröckeln schon die Fronten. Sympathiekundgebungen nehmen auch außerhalb der Boulevardpresse zu. Und nicht mehr bloß hinter vorgehaltener Hand. Objektive Übereinstimmungen tätigen subjektive Übergänge. Es wird zunehmend chic, für Haider zu sein.

Etablierte Politik, parlamentarische wie außerparlamentarische Opposition stehen gleichsam vor einem Rätsel. Sie begreifen weder, was geschieht, noch was geschehen soll. So wie es ist, geht es nicht mehr weiter, aber wie es weitergehen soll, weiß niemand. So wird aus dem Spagat der SPÖ-Debatten keine Reform machbar sein. Reform meint so das Gerede über sie. Es ist kein Zufall, daß die Diskussionen nur aus Schlagworten bestehen. Sie erscheinen als ein wildes Durcheinander unterschiedlichster Wünsche. Einerlei. Ob die Partei nun nach vorne oder hinten, nach rechts oder links gehen wird, sicher ist nur eines: nach unten geht es weiterhin. Und jetzt ist auch Franz Vranitzky am Ende. Mit ihm ist keine Wahl mehr zu gewinnen, aber ebensowenig mit Klima oder Häupl. Weder inhaltlich noch personell scheint es Perspektiven zu geben. Klar ist auch, daß man der Haiderei bisher nichts, aber auch schon gar nichts entgegenzusetzen hatte. Soll diese nicht als naturgleiches Schicksal empfunden werden, gilt es das Phänomen dahingehend zu enträtseln, indem man endlich seine Grundlagen aufzuarbeiten beginnt. Die Linke muß sich an Haider ranmachen, ihn wirklich *angreifen*, was meint, die Analyse der gesellschaftlichen Prozesse und der aufstrebenden Formation in ihrem Zusammenhang ergründen. Die defensive Abwehrschlacht und das Aufzeigen brauner Flecken helfen hingegen überhaupt nicht weiter. Die hilflose Antihaiderei von rechtsliberal bis linksradikal, die sich als bewußtloser und aufgeschreckter Helfershelfer entpuppte, muß ein Ende haben.[1]

Auch für die Grünen gab es eine herbe Enttäuschung, darüber sollte selbst das bessere EU-Wahlergebnis nicht hinwegtäuschen. Die Ökopartei hat wenig Stammwähler, wird nur als etwas aufgeklärtere Flanke der SPÖ wahrgenommen, was sie ja auch ist. Da mag ihre Kommunalpolitik noch so konstruktiv gewesen sein, vom sachlichen Standpunkt aus betrachtet viel für sie gesprochen haben, letztendlich interessiert das die Wähler kaum noch. Hier wird nach ganz anderen Kriterien entschieden. Nicht einmal der Niedergang der SPÖ nutzte der besseren sozialdemokratischen Kraft.

Natürlich müssen sich die bienenfleißigen Grünen von ihren potentiellen Wählern verarscht fühlen, wenn sie in Wien von der medialen Seicherlpartie der Liberalen (und dies trotz Bachmayrs rassistischer Bemerkungen) überholt werden. Heide und Hecht sind attraktiver als Pilz und Chorherr, aber Frischenschlager übertrifft Voggenhuber nicht, jener ist bloß langweiliger als dieser; auf ähnlichem Niveau dürfte das Wählerverhalten schon dahintümpeln. Das mag nun etwas übertrieben sein, aber in der Tendenz stimmt es.

Wahlen werden nicht mehr nach politischen Kriterien ausgetragen und entschieden, sondern sind zusehends apolitischen Formen zugängig. Stammwähler werden zu einer aussterbenden Spezies. Nur in Ausnahmefällen gelingt es, noch ein ganzes Wählersegment gefügig zu machen (z.B. die SPÖ-Pensionisten im Herbst 1995). Das Gros der strukturellen Nichtwähler nimmt von Mal zu Mal zu, ebenso das der Lottowähler, was meint, daß immer mehr Menschen nach irgendwelchen sekundären Beliebigkeiten ihr Kreuzchen machen.

Auch wenn anderes behauptet wird: die Resultate von KPÖ und BRW sind verheerend. Man bewegt sich im Bereich der Verwechslungswähler. Jeder rechte Obskurant (z.B. die „Neutra-

len“) oder dahergelaufene Idiotenverein fährt heute mehr Stimmen ein. Das ist ernüchternd, aber es sollte endlich zur Kenntnis genommen werden, anstatt ein trotziges „Weiter so!“ zu verkünden.[2] Was also notwendig wäre, die Generalabrechnung mit dem alten Kurs, wird nicht stattfinden. Im Gegenteil, man bunkert sich ein. Das zeigen gerade auch diese Wahlen. Während viele nur noch betreten schweigen, feiern die letzten auflinken Wahlkämpfer gar ihren Erfolg ab.

Rote Schlußlichter

Anzumerken ist auch, daß die gängigen Bündnisvarianten eher schmäler denn breiter als die KPÖ selbst angelegt sind. (Das gilt übrigens auf anderer Ebene sogar für den „Linken Dialog“.) Was auch meint: Zahlreiche KPÖ-Mitglieder kritisieren zwar nicht offen wie der steirische Parteivorsitzende Franz Stephan Parteder[3] die Teilnahme an diesen Wahlen, verhalten sich jedoch ausgesprochen passiv bis renitent. Nicht nur der jungen Kadertruppe der Sozialistischen Offensive Vorwärts (SOV) ist aufgefallen, daß sie den Großteil des gemeinsamen Wahlkampfes in Wien alleine bewerkstelligte.

Anstatt das Desaster zu benennen, flüchtet man in wirrste Zahlenspielereien, etwa in jene, daß an absoluten Stimmen die KPÖ schlichtweg *der* Sieger sei, denn sie hat um 26 Prozent gegenüber der Nationalratswahl zugelegt. Solche Wahlerfolge haben sich gewaschen, wenn es so fulminant weitergeht, ist im Jahr 2117 wirklich mit einem Mandat im europäischen Parlament zu rechnen. Schon jetzt sollte man sich also Gedanken machen, wer es besetzt.

Eines freilich ist mit solcher Argumentation endgültig bewiesen: diese Linke hat die bürgerliche Statistik und ihre Mätzchen ganz hervorragend begriffen. Kein Ergebnis, das nicht einem Sieg zuführbar ist. Was ist schon die Dialektik der Gesellschaft gegen die Metaphysik der Zahlen? Oder man denke an die völlig belang- wie sinnlose Differenzierung zwischen dem Wiener Landtagswahlergebnis der Bewegung Rotes Wien und dem Europawahlergebnis der KPÖ. Das bessere Abschneiden auf Bundesebene (was immer das bei diesen Prozentpunkten überhaupt aussagt) dürfte ganz einfach zu erklären sein: KPÖ ist ein über Jahrzehnte bekanntes Kürzel, die Bewegung Rotes Wien erschien bloß als ein exotisches Unikum. Noch dazu unbekannt. Ja, daß die KPÖ ohne Wahlkampf und teuren Inseraten unter der alten Firmenbezeichnung auch zu den Gemeinderatswahlen besser gelegen wäre als die zornigen Roten, ist wahrscheinlich. Daß die beiden Wahlkämpfe aber irgendjemand unterschieden hat oder unterscheiden hätte können, ist Larifari.

Das Grundproblem der KPÖ (aber auch aller anderen linken Gruppierungen) besteht heute nicht nur im Mangel entsprechender und ansprechender Inhalte und Formen, sondern vor allem darin, daß sie „(was das schlimmste ist) nicht mehr ernstgenommen“[4] wird. Franz Stephan Parteder hat hier uneingeschränkt recht. Respekt und Akzeptanz sind gleich Null. Und so wie es ausschaut, wird sich auch wenig ändern.

Restlinke und Rostlinke

Um es klar und deutlich zu sagen: Es geht überhaupt nicht darum, die Identitäten irgendwelcher linker Restorganisationen zu sichern oder zu bewahren, jene sind nicht Voraussetzung einer neuen Linken, sondern Bremsklotz. Dieses Bewahren ist substantiell konservativ. Jeder Zwergverein – ob nun gerade wachsend, stagnierend oder zerfallend – will aber bei sich bleiben, Zusammenarbeit sieht er nur im Bündnis der Minimalbekenntnisse, nicht im Paradigmenwechsel des Sozialismus. Jene Identitäten sind Mythen, falsche Klarheiten von Welt und Widerstand. Aus diesen Bündnissen kann und wird nichts werden. Außer den sogenannten Bündnispartnern wissen das auch alle.

Während der Kapitalismus die letzten Spielräume politischen Handelns vernichtet, dieses zu einer untergeordneten Wirtschafts„politik“ absinkt, beschwört die Restlinke gerade auf dieser Ebene andere Kräfteverhältnisse, ohne allerdings angeben zu können, woraus diese denn resultieren könnten. Wäre genug Druck da, würde man schon zeigen, was ginge. Denn daß etwas geht, ist doch selbstverständlich. Und wenn es nicht gegangen ist, kann man noch immer so tun, als wäre es gegangen. Darin hat man ja Übung.

Den Abgesängen der linken Renegaten setzt man in alter Manier die traditionellen Gesänge gegenüber. Ein Déjà-vu-Erlebnis nach dem anderen überfällt einen. Haben wir 1917 oder 1923? 1956 oder 1968? 1979 oder 1996? Man weiß es nicht so genau. Aber was soll's? Die Gegner sind ausgemacht, Strategie und Ziel sind klar, nur beim Wollen, da hapert's. So scheitert der Sozialismus immer wieder am subjektiven Willen seiner historischen Protagonisten.

„Die Krise der Revolution ist die Krise der Führung des Proletariats“, so sinngemäß einer der irreführendsten Sätze des Leo Trotzki, dürfte noch in zahlreichen Gehirnen herumspuken. Daß das Proletariat schlicht und einfach die Führung hat, die sie auf Grundlage ihres Alltagsbewußtseins haben muß, kurzum jene, die sie verdient, darauf scheint niemand zu kommen. Anstattdessen werden verführte und drangsalierte Massen wahrgenommen, die eigentlich schon richtig täten, wenn man sie und uns nur ließe.

Ähnliches gilt es auch über die letzten Konflikte zwischen Lohnarbeit und Kapital zur Sicherung der Arbeitsplätze sagen. Die Lehre aus Traiskirchen, nämlich zu begreifen, daß es en gros unmöglich ist, gegen die kapitalistische Produktivkraftentwicklung und ihre Rationalisierungen erfolgreich anzukämpfen, ist bis jetzt nicht gezogen, so erkennbar sie auch ist. Dafür wurden zwischenzeitlich wieder einige sozialdemokratische Opportunisten und gewerkschaftliche Arbeiterverräter ausgemacht oder gar die Wiederverstaatlichung eingefordert.

Noch einmal, auch wenn's weh tut: Das Trauerspiel ist offensichtlich, wird von allen so wahrgenommen, außer von den Darstellern selbst. Höchste Zeit also, mit der Selbstbeschädigung aufzuhören. Die Linke wird sich anhand neuer Inhalte gruppieren, oder sie wird dahinsiechen wie bisher. Will die Restlinke nicht endgültig zur Rostlinken werden, zum nostalgischen Simulantenverein des Klassenkampfs, bedarf es aber gewaltiger Anstrengungen.

Dixi et salvavi animam meam. ■

Dr. Franz SCHANDL ist Historiker und Publizist.

Anmerkungen

1 Vgl. dazu: Franz Schandl, Haiders Quantensprung. Auf dem Weg zur stärksten Partei in Österreich?, Volksstimme Nr. 40, 3. Oktober 1996, S. 4; bzw. ders., Extremismus der Mitte. Haider und seine Gegner, »Volksstimme« Nr. 43, 24. Oktober 1996, S. 5.

2 Vgl. »Volksstimme« Nr. 43, 24. Oktober 1996, S. 2.

3 Franz Stephan Parteder, Das olympische Prinzip der KPÖ. Dabeisein ist nicht alles, »Der Standard«, 1. August 1996, S. 23.

4 Ebenda.

Erlöser gibt's keinen

Zu den Ursachen für die Wahlschlappe der SPÖ

Lutz HOLZINGER

Die SPÖ erlangte stabile Mehrheiten bei Nationalratswahlen in Österreich, als es ihr gelang, der Bevölkerung ein Modernisierungsprogramm vorzuschlagen, das dem damals erreichten Standard der Industrialisierung der Wirtschaft und der Arbeitsteilung der Gesellschaft entsprach.

Seit der Kapitalismus im Zeichen des Neoliberalismus von der Leine gelassen und der Sozialstaat in Frage gestellt wird, ist die SPÖ nicht mehr in der Lage, angemessen zu reagieren. Mit der Hegemonie bei der Bestimmung des politischen „Mainstream" ist ihr auch die traditionelle Wählerschaft abhanden gekommen.

Die SPÖ hat bei Wahlen in den letzten zehn Jahren besser abgeschnitten, als aufgrund allgemeiner Entwicklungen wie Auflösung des Lagerdenkens, steigender sozialer Mobilität, zunehmender Segmentierung und Individualisierung zu erwarten war. Für die – aus der Sicht der Löwelstraße – positiven Ausreißer haben in der Vergangenheit Sonderfaktoren gesorgt. Bei den Nationalratswahlen 1990 gelang es Parteivorsitzendem Franz Vranitzky, mit 42,79 Prozent der Stimmen für die SPÖ einen geschmalzenen Kanzlerbonus in die Scheune zu fahren. 1994 begann der Glanz des Regierungschefs ebenso abzublättern, wie die Fortsetzung der großen Koalition ausgemachte Sache war – mit dem Ergebnis, daß ein absoluter Minusrekord in der Zweiten Republik erreicht wurde: 34,92 Prozent der Stimmen sorgten für Ernüchterung in den Reihen der Sozialdemokratie.

Ein glückliches Schicksal räumte der SPÖ vierzehn Monate später eine zweite Chance ein: Mit einem Stimmenanteil von 38,1 Prozent bei den Dezemberwahlen 1995 schien der Partei eine Trendumkehr geglückt zu sein. Das hatte damit zu tun, daß die Sozialdemokratie im Wahlkampf wie eine Oppositionspartei agiert und ihre Hand dafür ins Feuer gelegt hat, daß sie im Rahmen der umstrittenen Sparmaßnahmen keine soziale Ungerechtigkeit zulassen werde. Dieses Kunststück gelang der Partei, nachdem sie 25 Jahre Regierungsverantwortung getragen hatte und in jüngster Zeit vernünftige Antworten auf strukturelle soziale Herausforderungen (z.B. soziale Grundsicherung unabhängig von der Berufstätigkeit, die immer weniger Menschen garantiert werden kann) schuldig geblieben war.

Die SPÖ setzte diesen Sieg aber bereits ohnehin wieder in dem Moment aufs Spiel, als sie mehr oder weniger tatenlos dabei zusah, wie die ÖVP ihre Wahlniederlage im Zuge der Regierungsverhandlungen in einen Sieg ummünzte. Mit dem Ausbleiben von nennenswertem Widerstand der SPÖ gegen dieses Manöver mit antisozialen Folgen war das Debakel vom 13. Oktober 1996 bereits vorprogrammiert: Die SPÖ erzielte bei den Wahlen zum Parlament der Europäischen Union lediglich 29,15 Prozent der Stimmen. Damit wurde sie – erstmals seit 1966 bei einem bundesweiten Wahlgang – von der ÖVP auf den zweiten Platz verwiesen.

Rapider Abschmelzprozeß

Das längerfristig wesentlich schwerwiegendere Resultat dieses Wahlgangs bestand jedoch darin, daß die FPÖ mit einem Stimmenanteil von mehr als 27 Prozent zu den beiden ehemaligen Großparteien aufgeschlossen hat. Die Dynamik dieser Entwicklung ist aus den Resultaten von SPÖ, ÖVP und FPÖ bei Nationalratswahlen seit 1979 deutlich abzulesen: Die SPÖ hat seit damals von 51,03 Prozent kontinuierlich auf 29,15 Prozent abgenommen; die ÖVP von 41,9 auf 29,65 und die FPÖ von 6,06 auf 27,53 zugenommen. Der Abschmelzprozeß der Großparteien war in dem Zeitraum insbesondere bei der SPÖ (mehr als minus 20 Prozent Wähleranteil) nicht von schlechten Eltern. Hatte die Partei im Jahr 1979 das Vertrauen von mehr als 2,4 Millionen Wählern erhalten, ist sie am 13. Oktober dieses Jahres nur mehr auf 1,1 Millionen Stimmen gekommen. Künftig dürften mit der Stimmenzahl, die allein der Sozialdemokratie seit 1979 abhanden gekommen ist, ziemlich locker relative Mehrheiten im Nationalrat zu machen sein.

Analysiert man den Abschmelzprozeß etwas genauer, zeigen sich mehrere Auffälligkeiten: Beispielsweise bekam die SPÖ die Rechnung für die Bildung der großen Koalition nach dem Urnengang im Jahr 1986 um eine Wahl später als die ÖVP präsentiert. Sackten die Konservativen bereits 1990 deutlich unter die 40-Prozent-Marke, so fielen die Sozialdemokraten erst 1994 unter diese „magische Grenze". Gleichzeitig mußte die ÖVP weiter Haare lassen; sie wurde sogar unter die 30-Prozent-Linie gedrückt. Bemerkenswert ist das Trittfassen beider Regierungsparteien im Jahr 1995. Diese vermeintliche Trendwende, die möglicherweise einem allerdings vermutlich zum letzten Mal wirksamen Anti-Haider-Effekt zu verdanken war, ist jedoch bei der SPÖ wesentlich markanter als bei der ÖVP ausgefallen. Sie war überdies begleitet von einer Stagnation im Wählerzuwachs der FPÖ, der ansonsten kontinuierlich angehalten hat, seit die Parteiführung von Jörg Haider 1986 in Innsbruck übernommen wurde.

Die Ergebnisse der EU-Wahl lassen indessen den Schluß zu, daß es sich bei der Niederlage für die SPÖ und dem weiteren Erstarken der FPÖ um keinen Betriebsunfall gehandelt hat. Das Resultat spiegelt vielmehr die Tatsache wider, daß die Sozialdemokratie eine ihr eingeräumte möglicherweise letzte Chance ungenutzt verstreichen ließ. Egon Matzner, zur Zeit Bruno Kreiskys „Vordenker" der SPÖ, führte das verheerende Ergebnis der Sozialdemokratie darauf zurück, daß sie die Bevölkerung gemeinsam mit der ÖVP in Zusammenhang mit den Zielen und Folgen des EU-Beitritts permanent belogen hat.

Daß die Orientierung der Regierung auf die EU zu massiven Verwerfungen in der politischen Geographie Österreichs führen würde, war bereits dem Resultat der Volksabstimmung über den Beitritt ablesbar. Mit rund 63 Prozent der Ja-Stimmen blieb dieses – von der Regierung bejubelte – Votum deutlich hinter dem gemeinsamen Wahlergebnis der Koalition aus dem Jahr 1990 von rund 74 Prozent zurück. Und von da an ging es mit den Regierungsparteien im wesentlichen weiter steil bergab. Bereits bei den Herbstwahlen desselben Jahres wurden SPÖ und ÖVP

auf 34 bzw. 27 Prozent zurückgestutzt. Nach dem „Ausreißer" des Jahres 1995 gelang es der ÖVP in der kontinuierlichen Abwärtsbewegung allerdings nach und nach, die Rolle des Prügelknaben an die SPÖ abzugeben.

Ausgelöst und bedingt war diese Entwicklung von einem Tabubruch der Regierung: Bis zum EU-Beitritt, nach dem sich bisher kaum ein von der Regierung angekündigter Vorteil auch tatsächlich eingestellt hat, haben es die Oppositionsparteien immer schwer gehabt, den Wahrheitsbeweis für ihre gegen die Regierungspolitik gerichteten Argumente anzutreten. Allgemein wurde und wird vorausgesetzt, daß es zur Funktion der Minderheit im Parlament gehört, schon allein um der Kritik willen zu kritisieren, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob sie berechtigt ist oder nicht. In der EU-Frage wurde dieses Dilemma aller parlamentarischer (und wohl auch außerparlamentarischer) Opposition vom Kopf auf die Beine gestellt: Plötzlich waren es die Behauptungen der Regierung, die von der Wirklichkeit am laufenden Band falsifiziert wurden – wie seinerzeit die Prognosen, wonach die Sparpakete der Kreisky-Regierungen die Arbeiterklasse in den Abgrund stürzen würden.

Ausgerechnet der EU-Beitritt, mit dem die Koalition das Gesetz des Handelns in der Innenpolitik zurückzugewinnen hoffte, erweist sich langfristig insbesondere für die SPÖ als Bumerang. Sind schon die Zielstellungen wie politische und Währungsunion nicht unumstritten, so erweisen sich die Wege zu ihrer Realisierung als ausgesprochene Durststrecken: Da auch die Europäische Union vom Menschenwahnsinn des Neoliberalismus angesteckt ist, sind in allen Mitgliedstaaten Sparprogramme und Maßnahmen zum Sozialabbau angesagt, die zwangsläufig dazu beitragen, daß die Sozialdemokratie – sofern sie ihrem Namen halbwegs gerecht werden will – in die Defensive gedrängt wird. Statt als Vorhut gesellschaftlicher Um- und Neugestaltung, die sie in den siebziger Jahren in Österreich zweifellos war, besteht ihr Alltagsgeschäft mittlerweile in der halbherzigen Verteidigung von sogenannten sozialen Errungenschaften, deren Zweckmäßigkeit häufig nicht mehr einleuchtet. (Beispielsweise erscheint der Klammereffekt von SPÖ und ÖGB bei 13. und 14. Monatsgehalt insofern irrational, als diese Regelung den Spitzenverdienern unter den unselbständig Erwerbstätigen am meisten nützt.)

Neben dem Verlust der hegemonialen Stellung in Europa leidet die Sozialdemokratie im allgemeinen und die SPÖ im besonderen unter der Erodierung ihrer sozialen Basis. Der Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft zeichnet sich unter anderem dadurch aus, daß die meisten Branchen des Produktionssektors mit keinem weiteren Wachstum rechnen können. Das führt dazu, daß der Verdrängungswettbewerb zwischen den Anbietern zunimmt: Statt in Erweiterung wird in die Rationalisierung der Anlagen investiert. Mit dem Ergebnis, daß eine gleichbleibende (oder auch zunehmende) Gütermenge von immer weniger Beschäftigten produziert wird.

Dieser in den Bereichen der Primärproduktion und der Schwerindustrie seit langem bekannte und ungebrochen anhaltende Prozeß hat schon längst die Konsumgüterproduktion (Elektrogeräte, Pkw usw.) erfaßt. Mittlerweile macht diese Entwicklung auch vor dem Dienstleistungssektor nicht halt: In den Zentralen der Großbanken und Versicherungsgiganten werden umfassende Pläne zum massiven Personalabbau geschmiedet. In allen Sektoren verstärkt wird dieser Prozeß durch die weiter fortschreitende Anwendung neuer Technologien, die zu einer immer rascheren Entwertung erworbener Kenntnisse und Fähigkeiten und dem davon abgeleiteten Sozialprestige der Betroffenen beitragen.

Damit ist der Punkt gekommen, wo die Hoffnung als Illusion entlarvt wird, die Arbeiterklasse werde als Erlöser der Menschheit fungieren. Wie die Analysen des jüngsten Wahlgangs zeigen, ist es der FPÖ gelungen, bei den unselbständig Erwerbstätigen im allgemeinen und bei den Arbeiterinnen und Arbeitern im besonderen wesentlich besser als die SPÖ abzuschneiden. Deswegen ist aus den Freiheitlichen zwar noch lange keine Arbeiterpartei geworden, aber die Arbeiterbewegung wird durch dieses Votum als rückwärtsgewandte Utopie ausgewiesen und als ein Phänomen, das in dieser Form endgültig der Vergangenheit anzugehören scheint.

Was zur Zeit der Vorherrschaft der manuellen Arbeit in der Produktion als relativ einheitliche Klasse existiert hat, wurde längst in zahllose Fragmente und Segmente aufgesplittert. In den hunderten Teilbereichen gibt es jeweils Gruppen und Individuen, die gleichzeitig gegenläufige Erfahrungen machen und Schicksale erleiden: Aufstiegs- und Abstiegskarrieren überkreuzen einander; und was für den einen als Aufstieg gilt, wird von einem anderen als Abstieg betrachtet. Im Zuge der galoppierenden Vereinzelung und Vereinsamung in der Gesellschaft ist es überdies mittlerweile ausgeschlossen, das Ziel der menschlichen Existenz in etwas anderem als dem persönlichen Erfolg oder gar im Erreichen oder Durchsetzen bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse zu orten.

Die durchwegs in die Normalität von zufälligen Auf- und Abstiegskarrieren, von mehr oder weniger irrationalen Motiven folgenden Betriebsgründungen und -schließungen entlassenen unselbständig Erwerbstätigen haben alles andere im Sinn, als ihrer Rolle als historisches Subjekt einer Gesellschaft der Zukunft gerecht zu werden. Vielmehr haben sie alle Hände voll damit zu tun, ihr kleines privates Glück zu organisieren, das vorläufig trotz aller Bestrebungen zum Rückbau des Sozialsystems in unseren Breiten für die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung in aller Bescheidenheit erreichbar ist.

Steigende Arbeitslosigkeit und damit verbundener Lohndruck führen zwangsläufig dazu, daß die Zahl jener Zeitgenossinnen und Zeitgenossen gleichzeitig unaufhaltbar zunimmt, die im Beruf bzw. beim Einkommen Stagnations- und Abstiegserlebnisse durchmachen oder gar mit Entzugserscheinungen zu kämpfen haben. Da sie tatsächlich tausend Gründe haben, die Ursachen dieser Entwicklung nicht bei sich zu suchen, werden sie eine leichte Beute geschickter Demagogen, die aus dieser Situation politisches Kleingeld schlagen. Gleichzeitig verschleiern Kräfte vom Typus der FPÖ die eigentliche Ursache dieser Entwicklung: Sie liegt in der Funktionsweise des herrschenden Wirtschaftssystems, das offenbar eine greifbare Alternative benötigt, um sich einen halbwegs humanen Anstrich zu geben.

Im Moment verfügt jedoch die Linke weder über schlüssige Antworten auf diese brennenden Probleme, noch über alternative Lösungsansätze. Insofern wäre es schon ein Fortschritt, endlich die richtigen Fragen zu stellen und mit systematischer Arbeit zu beginnen. Davon sollte man sich auch von der jeweils nächsten Wahl nicht abhalten lassen. Denn bevor keine neuen Grundlagen erarbeitet werden, können sie ohnehin – in welcher Kombination auch immer – nur verloren werden. ■

Dr. Lutz HOLZINGER ist freier Journalist und Autor.

Fortschritt und Notbremse

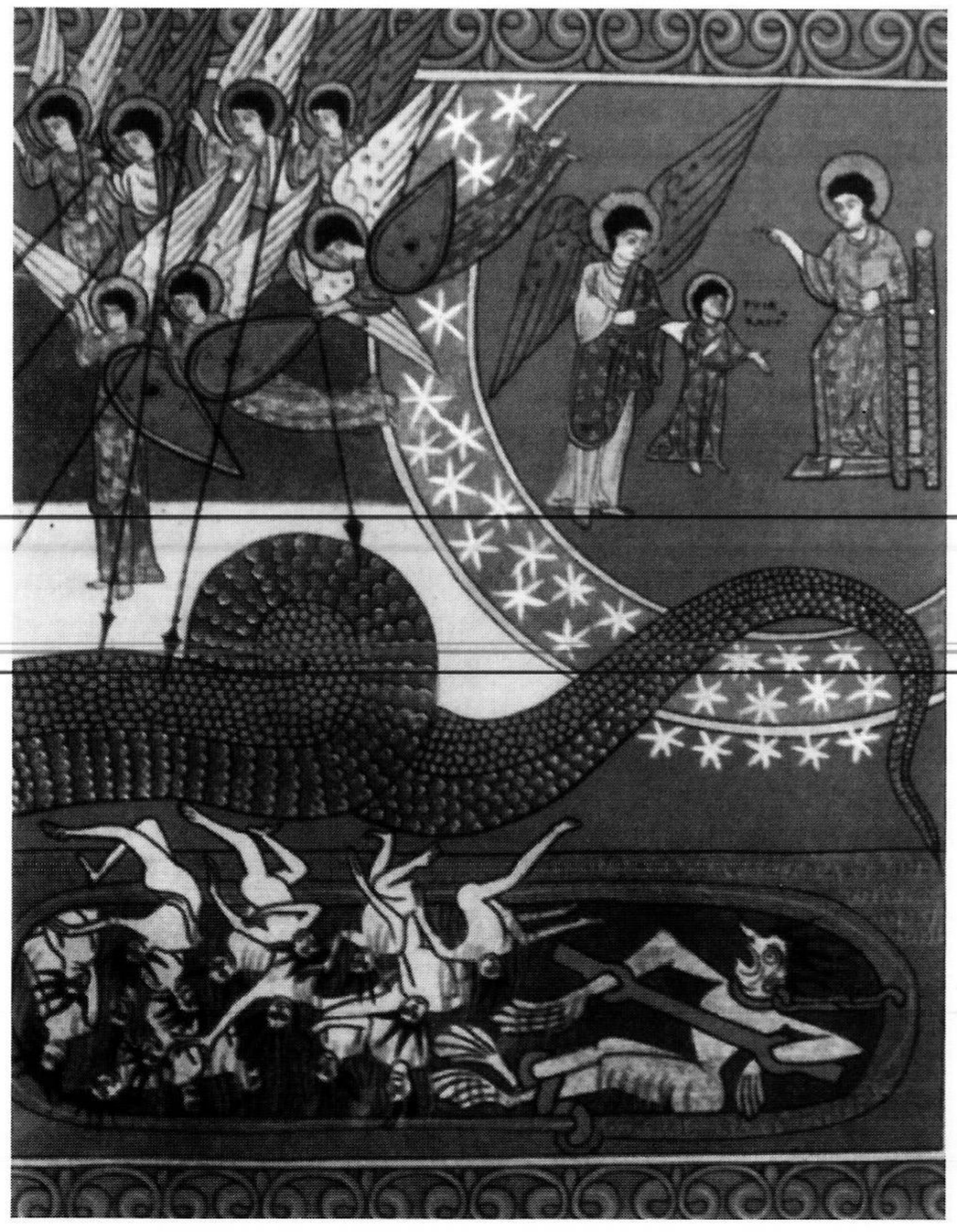
Gerhard SCHEIT

Vier Anmerkungen zu Franz Schandls „Geschichte als Fortschritt" in »Weg und Ziel« 4/1996

Entleerung des Fortschrittsbegriffs

Im wesentlichen können zwei Phasen in der Argumentation von Franz Schandl unterschieden werden. Die erste besteht in der Entleerung des Fortschrittsbegriffs – er wird entleert, um ihn zu bewahren. Fortschritt wird als eine abstrakte Bewegung aufgefaßt, ohne geschichtsphilosophisches Telos, einfach die fortschreitende Differenz vom Tierreich: Sie läßt sich nicht bewerten, nicht gut- oder schlechtheißen, man kann sie nicht ablehnen und nicht befürworten, nur akzeptieren. Es handelt sich um eine beschlossene Sache, eine anthropologische Tatsache, condition humaine. Insofern löst sich der Forschrittsbegriff in den der Geschichte auf.

Aber warum ist er dann noch notwendig? Wer braucht ihn überhaupt? Ist er notwendig, braucht man ihn, weil er doch auf etwas Allgemeineres zielt, das in der Geschichte selbst nicht unmittelbar zutage liegt, das aus der Geschichte erst abstrahiert werden muß? Der Fortschrittsbegriff wäre demnach der Versuch, Geschichte zu verallgemeinern. Und eben dies versucht der Aufsatz von Franz Schandl in der zweiten Phase seiner Argumentation. Doch gerade hier paraphrasiert der Autor – so meine ich – nur das Wertgesetz: „Maß des Fortschritts ist die Herstellung eines vergleichbaren qualitativen Produkts in einem kürzeren Zeitquantum. Dies ist auch die quantitative (aber eben nicht: qualitative!) Vorbedingung jedweden gesellschaftlichen Reichtums." (S. 13) Was heißt eines vergleichbaren qualitativen Produkts – wenn die Vergleichbarkeit nicht durch den Wert hergestellt wird? Die Trennung von Qualität des Produkts (Gebrauchswert) und Quantität der Arbeitszeit (Tauschwert) ist bereits ein Modus des Wertes.



Sturz der bösen Engel, Spanien, XII. Jhdt.

Geschichte – keine von Klassenkämpfen

Damit ist Franz Schandl – vom Fortschrittsbegriff gewissermaßen fortgetragen – auf ein Problem jener Wertkritik gestoßen, wie sie die Krisis-Gruppe (Robert Kurz, Ernst Lohoff, Norbert Trenkle u.a.) seit einigen Jahren entfaltet hat und die gewiß zu den wichtigsten Beiträgen zur Diskussion der Marxschen Theorie in den letzten Jahrzehnten zählt. Wer über den Kapitalismus im engern Sinn (die letzten 200-400 Jahre) hinausschaut, entdeckt ein geschichtliches Fortschreiten, das nicht unmittelbar mit dem Wertgesetz identifiziert werden kann – von der „neolithischen Revolution" bis zum Römischen Reich; oder man denke an die Entwicklungen in Amerika, die Entstehung der Maya-, Azteken- und Inka-Reiche vor der Ankunft der Europäer. Wie sollen diese Prozesse verstanden werden, wenn zugleich die alte Erklärung, alle Geschichte sei die Geschichte von Klassenkämpfen, außer Kraft gesetzt wird? Und als fundamentale Begründung von Geschichte wird sie zu recht außer Kraft gesetzt – Geschichte war nur in Ausnahmefällen eine von Klassenkämpfen.

Eine Wertkritik, die sich auf das industrielle Kapital einschränkt, läßt hier ein theoretisches Vakuum entstehen, das in dem Aufsatz von Schandl mit einem Fortschrittsbegriff gefüllt wird – in den sich nicht zufällig das Wertgesetz eingeschlichen hat.

Wie weit „zurück" läßt sich aber wertkritisch argumentieren? Man greift jedenfalls zu kurz, wenn man hierzu die letzten zwei bis vier Jahrhunderte isoliert – obgleich die Wertkritik umgekehrt auf die Entwicklungen davor nicht umstandslos angewandt werden kann. Die Anatomie des Menschen ist – um das bekannte Marxsche Gleichnis zu bemühen – nur der Schlüssel zu der des Affen. So wäre die Entstehung eines gesellschaftlichen Mehrprodukts als Vorstufe des Werts, die Religion als Vorform des Warenfetisches ins Auge zu fassen. (Es geschieht eben keineswegs willkürlich, wenn Marx in der Kritik der Warenform auf religionsgeschichtliche Begriffe wie den des Fetisches zurückgreift – obwohl er selbst diese Notwendigkeit als einen geschichtlichen Zusammenhang kaum bewußt gemacht hat.) Die Arbeiten von Ulrich Enderwitz (Reichtum und Religion, Bd. 1 und Bd. 2, Freiburg 1991/91) denen leider viel zu wenig Beachtung geschenkt wird, könnten hier weiterführen.

Der wichtigste Vermittlungsschritt einer solchen „präkapitalistischen" Schlüsselfunktion des Wertgesetzes ist natürlich die räumliche Reduktion und soziale Spezifizierung: Vorstufen des Wertgesetzes lassen sich nur in eng begrenzten Räumen – und hier wiederum nur in einzelnen, aparten Beziehungen beobachten. Es sind gleichsam

Inseln des „Wertes“, die überall noch umgeben, eingeschlossen sind von Subsistenzverhältnissen. Weil es nur Inseln waren, auf denen die konkreten Arbeiten als abstrakte miteinander vergleichbar gemacht wurden, kann von Wert nur unter Anführungszeichen gesprochen werden. Und das, was man gemeinhin den Fortschritt nennt, besteht wesentlich in der Umkehrung dieses proportionalen Verhältnisses – in der Durchsetzung des Wertes, die im industriellen, auf Lohnarbeit beruhenden Kapital fixiert wurde. (Vgl. hierzu meinen Artikel über die Urgeschichte des Warenfetischs in diesem Heft.)

Notbremse und Fortschritt

Auf diesen Fortschrittsbegriff zielt die Metapher der Notbremse, die Walter Benjamin in seinen Thesen über die Geschichte geprägt hat – und die Franz Schandl in seinen Thesen zu Geschichte und Fortschritt moniert: „Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zug reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.“ In bestimmter Hinsicht verwendet, erscheint mir die Metapher nach wie vor sinnvoll: Zum einen antwortet sie unmittelbar auf die Fortschrittsvorstellung des 19. Jahrhunderts und der Sozialdemokratie, die sich an die industrielle Revolution knüpfte und darum in der Eisenbahn verkörperte. Zum anderen bringt sie zum Ausdruck, daß es mögliche Katastrophen sein werden, die die Gesellschaft vor die Entscheidung stellen, die rasend gewordene Kapitalakkumulation und den Motor des Wertgesetzes zum Stillstand zu bringen. Und im Unterschied zur normalen Bremse zielt ja die Notbremse auf den Stillstand. Begreift man den Fortschritt unmittelbar als Kapitalakkumulation und Durchsetzung des Wertgesetzes – dann ist diese Notbremse die einzige Perspektive, die auf diesem Planeten bleibt. Freilich handelt es sich bei der Lokomotive wie der Notbremse lediglich um Metaphern – und deren Sinn kann nur darin liegen, das Vorstellungsvermögen im Zusammenhang mit dem Denken anzuregen.

Rückschritt zur dritten Natur?

In der Diskussion im „Kritischen Kreis“ hat Julius Mende auf einen Punkt in den Thesen Franz Schandls aufmerksam gemacht, der mir rückblickend als überraschende Möglichkeit eines anderen, neuen Begriffs von Fortschritt erscheint – eines, der durch Geschichte und Wertgesetz nicht ersetzt zu werden vermag. Am Anfang von Schandls Ausführungen heißt es nämlich: „Fortschritt sagt lediglich, daß die Menschheit nicht beharrend bei sich bleibt, sondern den Kreislauf der ersten Natur durchbrechen konnte.“ (S. 7) Die Betonung wäre allerdings auf die Vergangenheitsform zu legen: Fortschritt war der Ausstieg des Menschen aus der Evolution: die Entstehung von Gesellschaftlichkeit, die durch die Aufhebung von evolutionärer Selektion – „natürlicher Zuchtwahl“ (Darwin) als Voraussetzung der Entstehung neuer Arten – bestimmt ist; der so verstandene Fortschritt wäre zu terminieren – wenn auch kaum präzise: er fand vor etwa 100.000/50.000 Jahren statt – als sich der Homo sapiens sapiens und damit gesellschaftliches Sein endgültig durchsetzen konnte. Davor liegt das Tier-Mensch-Übergangsfeld (im weitesten Sinn verstanden), in dem evolutionäre und (proto-)gesellschaftliche Prozesse tatsächlich ineinander übergegangen sind. Sein Ende wird durch jene Differenzierungen markiert, die man im aufgehenden Abendland mit dem Begriff der Rasse taxieren wollte (um mit ihnen bereits im Sinne des angebahnten Wertgesetzes kalkulieren zu können). Bei diesen Differenzierungen (in Hautfarbe, Körperbau etc.), die in ihren vielfältigen Kombinationen jedem Rassebegriff widersprechen, handelt es sich bereits um einen postevolutionären Prozeß: Er errichtet keine Fortpflanzungsschranken mehr – das heißt eine neue Art kann nicht mehr entstehen. Darwin – der Entdecker der Evolution – vermochte diesen Widerspruch von „natürlicher Zuchtwahl“ und Gesellschaftlichkeit nicht zu begreifen (von Marx – dem Entdecker der Gesellschaftlichkeit – hat er schließlich nichts verstanden), er staunte nur ein wenig, warum die Selektion nicht auch beim Menschen die Evolution zu neuen Gattungen weitertreibt. Doch nicht einmal hier handelt es sich offenbar um eine ontologische Differenz: Der Übermensch, wie Nietzsche – ewiger Prophet der Moderne – die posthume Fortsetzung der Evolution nannte, erscheint heute als eine Frage der Gentechnologie.

Noch ist nicht absehbar, inwieweit der einmal vollzogene Fortschritt nicht doch revozierbar, die Gesellschaftlichkeit – verstanden als Aufhebung evolutionärer Selektion – unverlierbar wäre.

Wilton Diptychon, England, XIV. Jhdt.

In diesem konkreten Sinn bedeutet die Gentechnologie die Möglichkeit eines Rückschritts – ins Tier-Mensch-Übergangsfeld, insofern sie die Reproduktion des Menschen in die Hand nehmen und tatsächlich das Genmaterial mit dem Markt kurzschließen kann. Der technische „Fortschritt“ bedeutet hier also Regreß an Gesellschaftlichkeit – die fortschreitende Differenz zum Tierreich wird zu einer rückschreitenden.

So kommt die Gesellschaft doch noch in die Lage, den leer gewordenen Fortschritt zu bewerten und die Differenz zur Selektion als „natürlicher Zuchtwahl“ entweder zu bejahen oder abzulehnen. Die beschlossene Sache wird plötzlich offen, die anthropologische Tatsache wird wieder eine Alternative. Denn eine dritte Natur wäre möglich, die sich von der ersten nur dadurch unterscheidet, daß ihre „natürliche“ Zuchtwahl am Markt stattfindet und unmittelbar ans Wertgesetz gekoppelt ist.

Wenn solchermaßen die Vergesellschaftung sich selbst zur Disposition stellt, entsteht aber die Notwendigkeit, das als „Fortschritt“ zu benennen und festzuhalten, was zuvor noch gar keinen „Sinn“ haben konnte, weil es nicht zur Disposition stand. Der Wille, dies zu tun, ist aber kaum irgendwo zu erkennen. ■

Dr. Gerhard SCHEIT hat Theaterwissenschaft und Philosophie studiert. Er arbeitet als wissenschaftlicher Autor und Essayist.

Urgeschichte des Warenfetischs

Kleine Theorie der Akkumulation vor der ursprünglichen Akkumulation

Gerhard SCHEIT

Die im Wortsinne selbstgenügsame Stammesgesellschaft, die alle notwendigen Dinge und Leistungen selbst hervorbringt und tätigt, um sich vollständig zu regenerieren, ohne Überschuß zu produzieren – sie kann völlig isoliert, wahrhaft autark existieren.

Geld und Gewalt

Die Clans (Gens), aus denen sie besteht, und die untereinander ursprünglich kein Machtgefälle bilden, sind durch ein System der Exogamie (und meist über totemistische Bezeichnungen) verknüpft, das als genaues Gegenteil des Handels bestimmt werden müßte: der Austausch von Produkten ist hier an den ‚Austausch' von Clanmitgliedern gebunden, der Tausch identisch mit der Verwandtschaft; die ‚Gaben' werden getauscht, ohne daß eine andere Bewertung als die von adäquat oder nicht-adäquat erfolgt.[1] Und erst dort, wo diese Identität und Reziprozität problematisch wird, wo es nicht mehr gelingt, Clane, Gruppen oder ‚Horden', über Verwandtschaftsbeziehungen – über den ‚Austausch' von Männern und Frauen – zu verknüpfen, kann Krieg und Handel entstehen, die Gabe sich in Beute und Ware verwandeln. Claude Lévi-Strauss verwischt genau diese Differenz, wenn er schreibt, „mit den Frauen" gehe es in den frühesten Gesellschaften „wie mit der Währung, deren Namen sie häufig tragen"[2] – während gerade aus seiner Untersuchung mit großer Klarheit hervorgeht, daß sich in den elementaren Stammesstrukturen der Tausch von der Verwandtschaft nicht ablöst und damit zum selbständigen Wert nicht werden kann. Mit diesem Vorbehalt läßt sich – Lévy-Strauss folgend – in der Exogamie tatsächlich der „Archetypus aller anderen auf Gegenseitigkeit beruhenden Ausdrucksformen"[3] erkennen: das verwandtschaftliche „Band der Allianz mit einer anderen Familie sichert die Vorherrschaft des Sozialen über das Biologische, die des Kulturellen über das Natürliche";[4] es regelt den Zusammenhang und den Austausch zwischen den Clans, ohne diese Vermittlung in einem Tauschmittel zu verdinglichen.[5]

Allerdings ist die gänzliche Isolation und vollkommene Identität einer solchen Gesellschaft eine gedankliche Abstraktion[6] – denn auf Dauer existiert kaum ein Verband von Clans, ohne sich irgendwann doch zu spalten oder mit einem anderen, fremden in Kontakt zu geraten, so daß jenes Vermittlungssystem der Verwandtschaft außer Kraft gesetzt werden kann. (Schließlich stellen die natürlichen Ressourcen – vor allem die Nahrungsquellen – einen wandelbaren Faktor dar, der die Stammesgesellschaft immer wieder in äußere und innere Bewegung zu versetzen vermag.) Sobald dies geschieht, kommen die Differenzen in der Herstellung der Subsistenzmittel – in der Technik der Jagd, in der Auswahl der Beute, in der Zubereitung der Lebensmittel, in der Zucht der Haustiere, in der Kultivierung der Pflanzen (...) – zwischen und in den Clan-Verbänden zum Tragen. Kampf oder Tausch, Krieg oder Handel – oder beides zugleich – ist die Folge, die selbst nicht ohne Konsequenzen für die innere Zusammensetzung der Stammesstruktur bleiben kann.

Die Wege von Krieg und Handel liegen nahe beieinander – und doch gibt es einen Unterschied, der von Anfang an hervortritt: Ein Raubzug gegen einen Nachbarn ist ein Vergleich der Waffen und der Körperkraft, der Kampftechniken und der Strategien; sein Ergebnis lautet Sieg oder Niederlage: das eindeutige Kriterium ist die Tötung (oder die Versklavung) des Unterlegenen. Der Handel hat in seiner ursprünglichen Form ein solches eindeutiges Kriterium nicht – nur ein vieldeutiges: die Arbeit – die Mühe, die nötig ist, das ausgetauschte Ding, zu beschaffen, zu produzieren, zu transportieren. Wenn man also zwei Dinge, die man gegeneinander tauschen will, auf dem Marktplatz nebeneinander stellt, so zeigt sich nicht einfach, welche besser, wertvoller, arbeitsintensiver wäre – hetzt man hingegen zwei Gruppen von Kriegern auf dem Schlachtfeld aufeinander, so ist dieser Unterschied irgendwann eindeutig und unwiderruflich festzustellen.

Der Krieg besaß also sein allgemeines Äquivalent, seinen ‚radikalen Leveller', von Anfang an: den gewaltsamen Tod. Für den Handel mußte überhaupt erst ein Medium gefunden werden, das ein allgemeines Äquivalent sichtbar machen konnte. An welche Warenart die Geldform sich heftet, hängt gewiß vom gemeinsamen Gebrauchswert-Spielraum der Tauschenden ab. Marx vermutet, daß die Nomadenvölker zuerst die Geldform entwickeln, „weil all ihr Hab und Gut sich in beweglicher, daher unmittelbar veräußerlicher Form befindet, und weil ihre Lebensweise sie beständig mit fremden Gemeinwesen in Contakt bringt, daher zum Produktenaustausch sollicitirt. Die Menschen haben oft den Menschen in der Gestalt des Sklaven zum ursprünglichen Geldmaterial gemacht (...)"[7] Die Sklaverei verweist indes darauf, daß der Kontakt mit fremden Gemeinwesen nicht unbedingt friedlich-kommerzieller Natur sein muß. Tatsächlich bildet sie immer wieder den Schnittpunkt von Handel und Krieg: das allgemeine Äquivalent des Krieges – die Möglichkeit des Tötens – wird durch Versklavung substituiert, und aus der Substitution entsteht ein vorläufiges allgemeines Äquivalent für den Handel: Das Geld in Gestalt lebendiger Menschen. Aber der Sklave bewährt sich sowenig wie das Vieh als Geldform, sobald nur der ständige Austausch der Lebensmittel es erfordert und ermöglicht, den Wert der ausgetauschten Produkte genauer und eindeutiger zu bestimmen. „Adäquate Erscheinungsform von Werth oder Materiatur abstrakter und daher gleicher menschlicher Arbeit kann nur eine Materie sein, deren sämmtliche Exemplare dieselbe gleichförmige Qualität besitzen. Andrerseits, da der Unterschied der Werthgrößen rein quantitativ ist, muß die Geldwaare rein quantitativer Unterschiede fähig, also nach Willkühr theilbar und aus ihren Theilen wieder zusammensetzbar sein. Gold und Silber besitzen aber diese Eigenschaften von Natur."[8]

Ein Stamm, der sich durch die Jagd die wichtigsten Lebensmittel beschafft, zeigt sich im Kampf gegen einen, der die wichtigsten am Feld erarbeitet, meistenteils überlegen; die Produktionsmittel werden für jenen ohne große Umstände zu Waffen, die geübten Jagdtechniken zu Kampftechniken; dieser hat unterdessen das Handwerk der Jagd verlernt oder übt es nur noch nebenbei, und ist darum in dem des Krieges durchschnittlich weniger geübt. Diese strukturelle Unterlegenheit der ‚produktiven' gegenüber den ‚unproduktiven' Stämmen – der ‚zivilisatorisch' entwickelteren gegenüber den ‚zurückgebliebenen', der eher reicheren gegenüber den eher ärmeren – kann ein paradox erscheinendes Resultat zeitigen: Jäger oder Nomaden etablieren sich als aristokratische Oberschicht über Ackerbauern; der Arme herrscht über den Reichen. Abel, der Nomade, unterwirft Kain, den Ackerbauern – nachdem ihre Vorfahren sich wechselseitig aus dem Paradies der selbstgenügsamen Stammesgesellschaft vertrieben haben; das Kainsmal trägt in Hinkunft, wer sich gegen die Unterwerfung aufzulehnen versucht.

So resultiert aus der Verschmelzung der Stämme vielfach eine neue Art von Stammesgesellschaft: eine zusammengesetzte, stratifizierte und arbeitsteilige – worin die Clans der ehemaligen Jäger und Nomaden als die aristokratischen Herrn die Arbeit des Krieges übernehmen (in den weiteren, nicht ausbleibenden Konfrontationen), während die ackerbauende Bevölkerung weiterhin ihrer angestammten Arbeit nachgeht, doch nun mit der gewaltsam durchgesetzten Auflage, einen Überschuß, ein Mehrprodukt zu produzieren, das neben ihrer eigenen Subsistenz die Existenz der Kriegerkaste garantiert. Die Gewalt wird also monopolisiert. Die aristokratischen Herrn verlangen ‚ihren' Anteil an den Produkten und leisten dafür den Eid, das gesamte Gemeinwesen nach außen hin zu schützen. Es wird gleichsam im Innern des Gemeinwesens Gewalt gegen Produktion getauscht – wobei jedoch – anders als am Markt – die Rollen prinzipiell nicht umkehrbar sind; sie werden ja durch das Gewaltmonopol festgelegt. Erst dieses klare Verhältnis von Gewalt und Produktion erlaubt es eigentlich, den Wert der Produkte zu fixieren und durchzusetzen – und damit die Produkte vollständig in Waren zu verwandeln. Der Staat verschafft schließlich der Münze ihre Prägung.

Reichtum und Religion

Das Problem der Gewalt ist die Dauer, die Kontinuität – und das Problem, ein Monopol darauf zu etablieren, besteht darin, auch ohne sichtbaren Grund, ohne Gefahr von außen, den Überschuß zu legitimieren, den die Gewalthaber für sich in Anspruch nehmen – ja nehmen müssen, da sie selbst doch nichts mehr produzieren. Die Verinnerlichung des Gewaltmonopols – der freiwillige Zwang oder die zwanghafte Freiwilligkeit –, die hier erfordert ist, kann nicht das Werk der Gewalt selbst sein; Gewalt erzeugt Furcht, aber nicht unbedingt freiwillige Unterwerfung. Es ist offenbar das Mehrprodukt, das diese Reflexion im Inneren des Subjekts bewirkt: in seinem Spiegel erscheint die Abstammung der aristokratischen Herrn als göttlich.

Der einzelne in der ursprünglichen, nicht-stratifizierten Stammesgesellschaft bedurfte solcher Introversion nicht. Das Ziel des Stammes und sein eigenes waren identisch: die notwendigen Lebensmittel zur Reproduktion des einzelnen wie des Stammes zu erhalten, zu produzieren. Höhlenbilder und Statuetten, die Tiere und Menschen darstellen, ebenso wie Jagdtänze und andere Zeremonien lassen sich in diesem Sinn als durchaus areligiöse Formen der Arbeits- oder Fortpflanzungsteleologie begreifen: sie dienten vor allem zur Einprägung des Telos – Evokationen des Beutetiers, der Fruchtbarkeit, der Sexualität – und zur Einübung der Methoden, es zu erreichen. Dabei wurde durch Formalisierung der Bewegungen und durch andere Abstraktionsmechanismen eine Homogenisierung und eine Steigerung der Stammesidentität erreicht. Für all diese Zeremonien, Bilder und Gegenstände ist nicht von vornherein eine kultische (auf Götter bezogene) Funktion anzunehmen – ja nicht einmal eine magische. (Georg Knepler nimmt mit Rücksicht auf Lévy-Strauss an, daß es sich bei der Magie um eine „verhältnismäßig späte Errungenschaft" handle und verweist auf die Abwesenheit magischer Vorstellungen bei rezenten Jäger- und Sammlerkulturen.[9]) Sie gehören nur insofern zur Magie, als darin die Differenz zwischen dem vorgestellten Ziel und dem erreichten Ergebnis, zwischen der geglaubten und der wirklichen Kausalität, die zu ihm führt, zum Tragen kommt – mit ihnen gleichsam ausagiert wird. „Die Magie", schreibt Ernst Cassirer, „ist ihrer Grundform nach nichts anderes als eine primitive ‚Technik' der Wunscherfüllung."[10] Sie ist gewissermaßen eine Übersteigerung der Arbeitsteleologie, worin einige – meist unbekannte – Vermittlungsschritte auf dem Weg zu einem Ziel übersprungen werden. Die magisch geschulten Jäger sind aber, so George Thomson, „tatsächlich bessere Jäger, als sie vorher waren"[11] – auch wenn ihre Technik auf Illusion beruhen mag. Selbst in dieser übersteigerten Form und noch in der Differenz von projektiertem und erreichtem Ziel gilt für sie jene Bestimmung, mit welcher Marx das Reich der Menschen von dem der Tiere unterschieden hat: „Was (...) von vornherein den schlechtesten Baumeister von der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt

Stift Melk an der Donau, verzerrt.

ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich einen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß."[12]

Mythos und Kult jedoch handeln nicht von diesem Telos, das die Magie beschwört; sie beziehen die Magie in ihr System als bloßes Mittel ein, mit dem ein prinzipiell anderer Zweck verfolgt wird. Auch sie entspringen einer Differenz, die sich zwischen dem ursprünglich geplanten Ziel und dem endlich erreichten Ergebnis auftut; doch betrifft diese Differenz von Erwünschtem und Erreichtem nicht wie die Magie das Stoffliche, sondern das Mengenmäßige; nicht die Qualität, sondern die Quantität – Mythos und Kult entspringen dem Überschuß. Der Mythos, schreibt Ulrich Enderwitz, handelt „vom Moment des Umschlagens gemeinschaftlicher Subsistenz in gesellschaftlichen Überfluß, vom Augenblick der Entstehung gesellschaftlichen Reichtums."[13] Dieser Reichtum vermag zunächst bei periodisch angesetzten, rituell vollzogenen Festen realiter verzehrt zu werden. Die Magie der Reproduktion verwandelt sich in ein Ritual der Überproduktion: es konzentriert sich nicht mehr auf die Mittel zur Subsistenz und die Wege, sie zu erlangen, sondern auf den Überschuß und die Möglichkeiten, ihn abzuschaffen, ungeschehen zu machen – oder seine Herkunft zu verstehen.

Umso mehr vom Mehrprodukt sich anhäuft, desto dringlicher verlangt das Ritual, das damit buchstäblich nicht mehr fertig wird, nach einer Motivation, nach einer Erklärung. In diesem Sinn könnte die Entstehung des Mythos aus dem Ritual, die etwa Arnold Gehlen anthropologisierend beschrieben hat, verstanden werden: „ist der institutionalisierte und insofern veralltäglichte Ritus nicht mehr von innen her jederzeit voll erfüllbar, dann findet er im Mythos seine Motivation (...) Dann scheint das ursprüngliche Verhältnis, der Primat des Rituellen, sich umzukehren, der Ritus wirkt als eine dramatische Aufführung des Mythos (...)"[14] Gehlen bezeichnet den Mythos als eine „Rückwärts-Stabilisierung" des Ritus – doch die Frage, was den Ritus vorwärts gebracht, was ihn instabil gemacht hat, geht in dieser anthropologischen Betrachtungsweise verloren.[15] Nur indirekt berührt sie Gehlen, wenn es heißt: „der Ritus ist seit Urzeiten primär, der Mythos ist seine Selbstinterpretation in dem freieren Zustand, in dem seine lebenssteigernde Fruchtbarkeit schon Resultat geworden ist und in seinen Inhalt eingehen kann, als Epoche ins Bewußtsein schlägt."[15] Die ‚lebenssteigernde Fruchtbarkeit' ist die gesteigerte Produktivität der Arbeit, die ein Mehrprodukt zeitigt, das der Ritus allein nicht mehr verarbeiten kann. Dies und nicht einfach ein „mähliches Unverständlichwerden" läßt „die Frage als Staunen über das eigene Verhalten entstehen" (Paul Stefanek)[16], die der Mythos zu beantworten sucht.

Blasiuskirche am Roten Platz in Moskau, verzerrt.

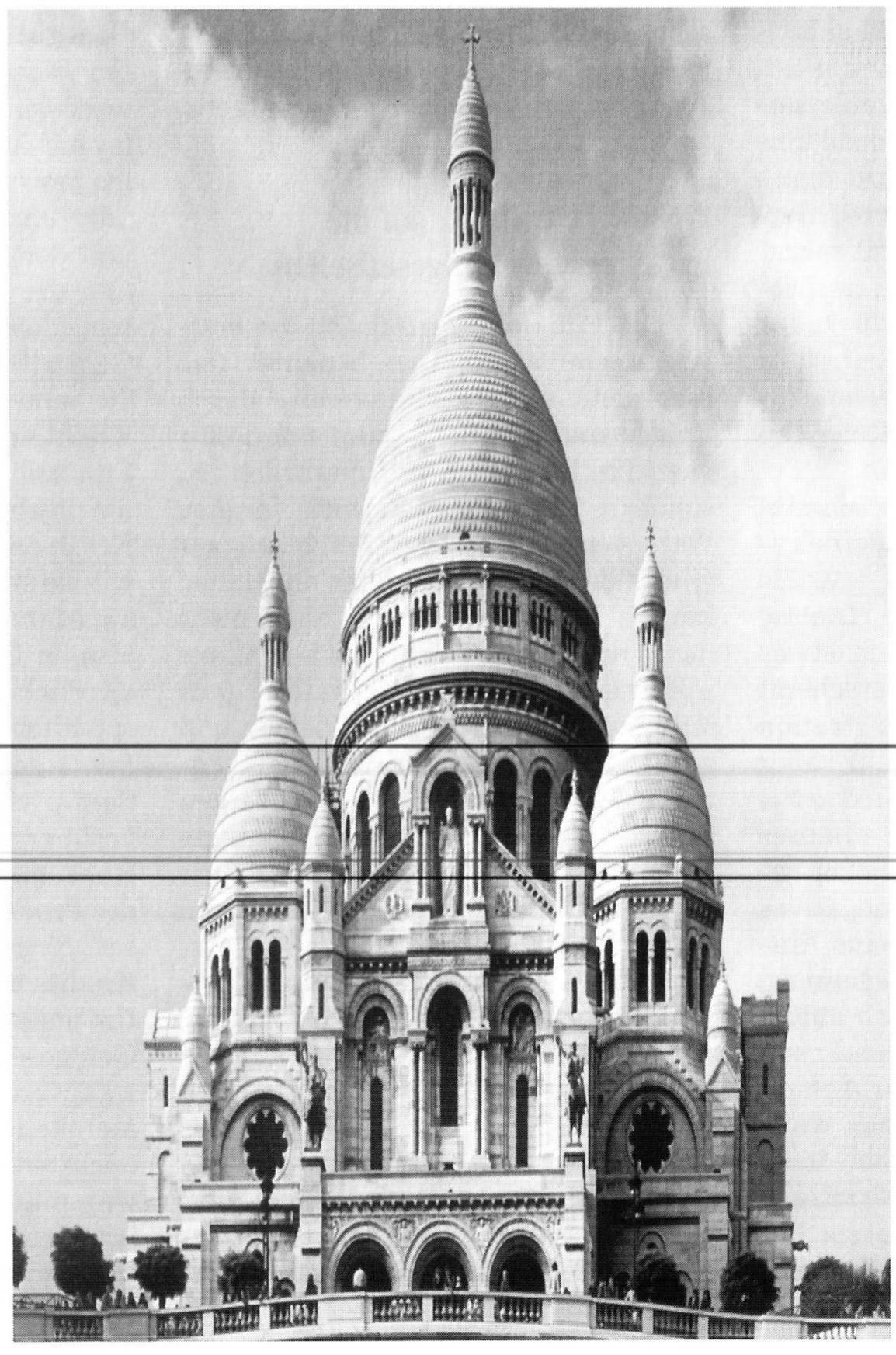
Der Überfluß gibt Gelegenheit und schafft das Bedürfnis zu reflektieren und zu erzählen, woher er stamme und wer ihn geschaffen habe. Er prägt sich in jenen mythisch-dämonischen Figuren aus, die als Kulturheroen die Ursprungsmythen bevölkern. Diese ältesten Heroen bewegen sich in einer anderen, nicht überirdischen, aber mythisierten Welt, wie sie Ernst Cassirer sehr schön beschrieben hat; jedes Objekt darin, ist „aus der bloßen Reihe dessen, was immer gleichförmig ist und gleichartig wiederkehrt", herausgehoben. „Statt in das Schema einer Regel, eines notwendigen Gesetzes gebannt zu sein, erscheint jedes Objekt, sofern es das mythische Bewußtsein ergreift und erfüllt, wie etwas nur sich selbst Angehöriges, wie etwas Unvergleichliches und Eigenes. (...) Denn eben durch ihren Sondercharakter schließen sich alle Inhalte, die dem mythischen Bewußtsein angehören, wieder zu einem Ganzen zusammen. Sie bilden ein in sich geschlossenes Reich – sie besitzen gewissermaßen eine gemeinsame Tönung, vermöge deren sie sich aus der Reihe des Alltäglichen und Gewöhnlichen, des gemeinsamen empirischen Daseins herausheben."[17] Der Heros, von dem der Mythos berichtet, ist gewiß eine Verkörperung der Stammesgesellschaft – doch sein Modus ist nicht die Reproduktion, sondern der Überfluß: er agiert, in allem, was er tut, mit einem Überschuß an Kräften; er wechselt immerfort zwischen den Tätigkeiten, als wäre er vom Zwang der Reproduktion entlastet und müßte sich nicht dem Gebot der Wiederholung, wie es die Arbeit erfordert, beugen. Dennoch ist er ein Sterblicher – er stirbt zusammen mit dem Überfluß; sein Leben endet mit dem Fest.

Der Totenkult erscheint wie eine Fortsetzung des Festes mit anderen Mitteln: er bietet die Möglichkeit, die rein zeitlich bestimmte, periodische Aufhebung des Reichtums in eine räumliche, endgültige zu verwandeln: den Reichtum nicht zu verzehren, sondern ihn zu entsorgen. Der Totenkult versetzt den Mythos aus einer eigenen Zeit – der Vorgeschichte – in einen eigenen Raum – das unterirdische Totenreich. Wird der Überschuß also nicht einfach irgendwo vergraben, sondern

als Grabbeigabe entsorgt, ist anzunehmen, daß mit ihm eine, wie auch immer beschaffene Vorstellung eines Lebens nach dem Tod in die Welt gesetzt ist. Die Bemerkung, die Sigmund Freud als eine Art anthropologischer Arbeitshypothese formulierte: jeder Mensch sei im Unbewußten von seiner Unsterblichkeit überzeugt[18], könnte mit dem historisch begriffenen Einsatz des Totenkults konkretisiert werden: Überzeugt von seiner Unsterblichkeit kann sein, wer in einer Gesellschaft lebt, die mit nahezu automatisch eintretender Konsequenz ein Mehrprodukt hervorbringt; und je zwangsläufiger, je unwillkürlicher diese Konsequenz eintritt – das Kapital ist das äußerste Extrem solcher Zwangsläufigkeit und Unwillkürlichkeit –, desto unbewußter vermutlich das Gefühl der Unsterblichkeit.

Wer immer sich die Herrschaft über einen Stamm anzueignen versteht, sieht sich vor das Problem gestellt, das Fest zu begrenzen, die dabei gefeierte Vernichtung des Überschusses einzuschränken, die Grabbeigaben zu reduzieren, dem Totenkult Einhalt zu gebieten – einfach um sich das Mehrprodukt aneignen zu können. Stellt die Existenz eines Mehrprodukts die Einheit der Stammesgesellschaft latent in Frage und vermag diese Gefahr mittels ritueller Handlungen und mythischem Bewußtsein gebannt zu werden, so bedeutet die Existenz einer das Mehrprodukt sich permanent aneignenden Klasse die manifeste Entzweiung dieser Gesellschaft. „Durch den Kultus wird Einigkeit gewonnen“[19], sagt Hegel lakonisch wie selten; die „Aufhebung der Entzweiung“, die die Sphäre des Kults ausmacht, die „Versöhnung, Wiederherstellung des Subjekts und seines Selbstbewußtseins, das positive Gefühl des Teilhabens, der Teilnahme an jenem Absoluten und die Einheit mit demselben“[20], kann in einer stratifizierten Gesellschaft nur mehr in den Formen der Repräsentation geschehen – im Opferkult.

George Thomson meint, der Ursprung des Zehnten – der von den Produzenten zu leistenden Abgabe in Form von Naturalien oder Geld – liege in den Beiträgen zum gemeinsamen Festmahl der Stammesgesellschaft.[21] Woraus auch immer er sich ableiten mag, in der stratifizierten Gesellschaft, in den Theokratien, in den Hochkulturen, kassiert ihn die Aristokratie der priesterlichen Familien – und veranstaltet mit einem bescheidenen Rest davon ein sublimiertes, nur mehr symbolisches Festmahl. Es bedarf allerdings eines abgehobenen, aparten, überirdischen – göttlichen Konsumenten, um den wirklichen Reichtum in diesem kleinen, vergleichsweise jämmerlichen Rest wiedererkennbar zu machen. Die Transzendenz dieses Gottes verhält sich gleichsam umgekehrt proportional zur Verkleinerung des Reichtums im Opfer. Pointiert und in Anlehnung an das Verhältnis von Ritus und Mythos könnte man sagen: nicht der Opferkult resultiert aus der Erfindung der Götter, sondern die Erfindung der Götter aus dem Opferkult. Denn nur diese repräsentative Form hat es ermöglicht, den Reichtum „im Diesseits zu arretieren“ (Enderwitz). Jenseits des Totenreichs eröffnet sie einen neuen, unzugänglichen, sogar den Heroen verschlossenen, wahrhaft überirdischen Raum. Im Namen der unnahbaren aparten Unsterblichen, die diesen Raum im Himmel, am Olymp oder sonstwo bevölkern, eignen sich deren Stellvertreter auf Erden – König, Priester und ihre Clans – das Mehrprodukt an. Und wie um diese Stellvertreter- oder Vermittlerfunktion unter Beweis zu stellen, wird regelmäßig der Opferkult praktiziert – eine reduzierte und kombinierte Form des Festes und des Totenkults, bei dem ein kleiner Teil des Reichtums – pars pro toto, small is beautyful – im abgezirkelten sakralen Raum eines Tempels an die Götter gesandt, dem göttlichen Konsum auf dem Tisch des Altars in Gestalt etwa eines Brandopfers zugeführt wird.



Kuppelkirche Sacré-Coeur am Montmartre in Paris, verzerrt.

Auch das Totem ist zwar, wie Emile Durkheim sagt, „vor allem ein Symbol, ein materieller Ausdruck von etwas anderem (...) Es ist die Klanfahne.“[22] Aber diese Andersheit ist kein quantitatives Verhältnis wie im Falle des Opferkults, wo statt einer Herde Schafe ein einzelnes geschlachtet wird. Der ‚Gott‘ des Klans, das Totemprinzip, kann indes „nichts anderes als der Klan selber sein, allerdings vergegenständlicht und geistig vorgestellt unter der sinnhaften Form von Pflanzen- und Tiergattungen, die als Totem dienen.“[23] (Natürlich finden sich die Prinzipien – Totem- und Opferprinzip, qualitative und quantitative Repräsentation – nie in reiner Form, sondern stets ineinander verwoben, wie auch die Opferung noch Züge des Festmahls tragen kann – gerade die Einweihung eines neuen Tempels nahm oftmals den Charakter eines letzten großen Festes an.) Von Opferkult kann gesprochen werden, wenn ein bestimmtes Wert-Verhältnis der Repräsentati-

on den Ausschlag gibt für die Wahl des repräsentierenden Gegenstands. In seiner gewohnt formalisierenden Methode hat Lévy-Strauss den Unterschied zwischen dem System des Totemismus und dem der Opferung festgehalten: „als Opfer ist eine Gurke einem Ochsen gleich, ein Ei einem Küken, ein Küken einer Henne, eine Henne einer Ziege, eine Ziege einem Ochsen; andererseits geht diese Abstufung nur in eine Richtung: mangels eines Ochsen opfert man eine Gurke, doch das Umgekehrte wäre eine Absurdität. Dagegen sind für den angeblichen Totemismus die Relationen stets reversibel: in einem Clanbenennungssystem, in dem sie beide vertreten wären, wäre der Ochse wahrhaftig der Gurke gleichwertig, insofern es unmöglich ist sie zu verwechseln, und beide gleichermaßen geeignet sind, den differentiellen Abstand zwischen beiden Gruppen, den sie jeweils bezeichnen, zu bekunden. Aber sie können diese Rolle nur in dem Maße ausfüllen, wie der Totemismus (im Gegensatz zum Opfer) sie für unterschieden erklärt, also für gegenseitig nicht substituierbar“[24] Wenn aber der Opferkult den Ochsen durch eine Gurke zu ersetzen vermag, und das Umgekehrte eine Absurdität bedeutet, dann wird durch diese Substitution ein Wert-Unterschied fixiert – und zugleich mit sakralem Schein verhüllt. Bildlich gesprochen: der Priester opfert die Gurke für den Ochsen, um den Ochsen selbst für sich und seinesgleichen beiseitezuschaffen. Wir haben es hier mit der Urform des Warenfetisches zu tun.

Ernst Cassirer wiederum beschreibt diesen Vorgang ganz aus der Perpektive des enteigneten Subjekts – wobei eine gewisse protestantische Tönung die historische Differenzierung etwas beeinträchtigt; stellenweise erscheint der Opferkult fast als Demonstration innerweltlicher Askese. Dafür aber hält Cassirer den Unterschied zwischen Kult und Magie umso präziser fest: „Jedes Opfer schließt, seinem ursprünglichen Sinn nach ein negatives Moment in sich: es bedeutet eine Einschränkung des sinnlichen Begehrens, einen Verzicht, den das Ich sich auferlegt. Hier liegt eine seiner wesentlichen Motive, durch die es sich von Anfang an über die Stufe der magischen Weltansicht erhebt. Denn diese weiß zunächst nichts von einer derartigen Selbstbeschränkung, sondern sie beruht auf dem Glauben an die Allmacht der menschlichen Wünsche (...) nur indem der Mensch das Göttliche als eine ihm überlegene Macht anerkennt, die nicht durch magische Mittel bezwungen, sondern durch Gebet und Opfer versöhnt werden muß, gewinnt er ihr gegenüber allmählich ein eigenes freies Selbstgefühl“[25] Dieses „Selbstgefühl“ ist zugleich Selbstverleugnung – Identifikation mit dem Geopferten, dem enteigneten Mehrprodukt –, und Selbstüberhebung – Identifikation mit dem Priester(könig), dem Enteigner: „die Kraft, die dem Opfer zugesprochen wird, gründet sich in der Selbstbescheidung, die es in sich schließt.“[26] Dieses Ineinander von Selbstverleugnung und Selbstüberhebung macht vielleicht das eigentliche Gefühl der Ekstase aus – wobei allein die repräsentative Funktion des Opfers, die Konzentration der ganzen Fülle des Reichtums in der Gestalt eines einzigen seiner Teile – eine Konzentration, die in Tempelbau und Altartisch gegenständliche Gestalt angenommen hat – einen ekstatischen, den Alltag und die Reproduktion vergessenden Zustand der festlichen, kultischen Gemeinde erfordert – im Unterschied zum orgiastischen Gefühl beim Festmahl der Stammesgesellschaft, wo der Reichtum sozusagen im Verhältnis 1:1 verzehrt wird.

Ausblick auf die erste Warengesellschaft

Die Polis der Antike ist die erste Warengesellschaft. Dies bedeutet, daß hier nicht nur die Sklaverei – durch Kriege und Handel – zum unerläßlichen Produktionsfaktor geworden ist, sondern jedes Produkt sich in eine Ware verwandeln, der Reichtum zur Gänze die Form des Geldes annehmen konnte – in dieser Form aber nicht mehr nur den aristokratischen Clans sondern einer ‚Bürgerschaft‘[27] (aus Vollbürgern und Metöken, kleinen und großen Grundbesitzern und Sklavenhaltern, einfachen Warenproduzenten und Überseehändlern) zugute kommt.Damit unterscheidet sich die Polis-Gesellschaft im ägäischen Raum von den weitgehend bürokratisch verwalteten Hochkulturen: „Die Wirtschaft der vorderasiatischen Kulturen“, schreibt Moses I. Finley, „wurde von großen Palästen und Heiligtümern beherrscht, denen der größere Teil des anbaufähigen Landes gehörte und die faktisch ein Monopol besaßen auf alles, was man ‚industrielle Produktion‘ nennen könnte, wie auch auf den Außenhandel (...) Die griechisch-römische Welt hingegen war im wesentlichen ganz auf Privateigentum aufgebaut, das von ein paar Hektar Landbesitz bis zu den riesigen Domänen römischer Senatoren und Kaiser reichen konnte; sie war eine Welt des privaten Handels, der privaten gewerblichen Wirtschaft.“[28]

Obwohl es sich bereits um eine Warengesellschaft handelt, trennt diese Reichtumsproduktion strukturell ein wahrer Abgrund von der modernen: sie liegt noch vor der sogenannten ursprünglichen Akkumulation. Es handelt sich bei dieser einfachen, mit der Arbeitskraft der Sklaven verstärkten Warenproduktion um eine Akkumulation ohne fortschreitende Produktivitätssteigerung. Dies zeigt sich am deutlichsten in der Funktion, die dem Geld zukommt: Wenn die Heiligtümer und Tempel als Staats-Banken bezeichnet werden können, so doch nur mit der Einschränkung, daß die Kredite, die von ihnen vergeben werden, so gut wie nie in die Produktion, sondern fast ausschließlich in den Konsum (wozu auch politische Repräsentationskosten zählen) gesteckt werden. Dies gilt ebenso für die diversen privaten Kreditgeber, Pfandleiher, Geldwechsler und ‚Wucherer‘. Moses I. Finley hat für die gesamte Antike das Fehlen jener Einrichtungen herausgestellt, „die uns aus dem späten Mittelalter und der frühen Neuzeit bekannt sind und die die Kreditschöpfung erlaubten, das heißt die Ausweitung der Geldmittel einer Gesellschaft durch Techniken, die es Geldverleihern oder Krediteinrichtungen ermöglichten, mit Ersatzmitteln der verschiedensten Art umzugehen, als sei es Bargeld.“[29] Die Kritik des ‚Wuchers‘, des Zinsnehmens, wie sie sich gleichermaßen bei Aristophanes und bei Aristoteles findet, stand also im Unterschied zu der der mittelalterlichen Theologen und Passionsspieldichter auf den festen Beinen einer Gesellschaft, die den Kredit – von Seedarlehen abgesehen – fast nur zur vorübergehenden Ausweitung des Konsums, nicht aber zur Steigerung der Produktivität verwendete. Mit dieser eingeschränkten Bedeutung des Kredits hängt der relativ niedrige Status jener zusammen, die sich auf das Geldgeschäft spezialisierten: die Hauptkreditgeber waren Nichtbürger, Metöken, die sich gleichwohl in den höchsten Kreisen der Gesellschaft bewegen konnten; ja das größte Bankunternehmen Athens im 4. Jahrhundert v. Chr. wurde sogar von einem Sklaven namens Pasion geleitet, der allerdings bald freigelassen wurde und schließlich sogar die Bürgerrechte erhielt. An

oberster Stelle der antiken Hierarchie der Werte stand der Landbesitz – der Handel mit Waren und Geld rangierte weit darunter und blieb meist den politisch Rechtlosen überlassen. Diese soziale und politische Gradation zwischen Landbesitzern und Geldhändlern bildete gleichfalls eine Schranke für mögliche Produktivitätssteigerung: sie stellte eine „Mauer zwischen Landbesitz und liquidem Kapital" dar – denn athenische Bürger, die Geld brauchten, konnten „nicht ohne weiteres von Nichtbürgern leihen"[30]; während umgekehrt ein Unternehmer namens Kephalos, der 120 Sklaven zur Produktion von Schildern beschäftigte, kein Land – ja nicht einmal das Haus, in dem er wohnte – besitzen durfte.

Bei Aristoteles findet sich der Gedanke, daß die Erwerbskunst des Kaufmanns das Geld an sich und allein zum Ziel habe und darum der Erwerb des Geldes keine Grenzen mehr kenne[31] – doch bei dem Philosophen kann diese Tendenz durch die Ökonomie – die Kunst der Haushaltsführung, die auf Grenzen beruht – unter Kontrolle gehalten werden. Im Sinne seines eigenen Begriffs ist also Aristoteles der wahre Ökonomist. Der Komödienautor Aristophanes indes geht hier weiter: in seinem letzten erhaltenen Stück Plutos hebelt das Geld die Ökonomie aus[32]. Aristophanes präsentiert eine Welt, worin die gesamte Reproduktion des Individuums und der Gesellschaft – alle Gebrauchswerte, alle Tätigkeiten, alle Bedürfnisse – vom Handwerk bis zum Verbrechen, von der Liebe bis zur Politik – an den blinden Prozeß der Akkumulation gebunden ist; an diesen Prozeß verlieren die Bürger ihr Maß; seinem Zweck opfern sie jeden anderen Selbstzweck auf. Plutos – der leibhaftige Reichtum, der, weil er abstrakt ist, als Gott erscheinen muß – ist bei Aristophanes tatsächlich blind, und seine Blindheit ist das eigentliche Thema des Stücks: Kann der abstrakte Reichtum wieder dem subjektiven Willen – einer Gemeinschaft, eines Individuums – unterworfen werden; kann die Akkumulation sehend werden? Der Fetisch zu einem Werkzeug? Diese Frage stellt sich Plutos im Namen der Polis: „Wie ich die Macht, die mir, wie ihr versichert,[33] Gehört, in meine Hand bekommen mag" (200f.). ■

Dr. Gerhard SCHEIT hat Theaterwissenschaft und Philosophie studiert. Er arbeitet als wissenschaftlicher Autor und Essayist.

Anmerkungen

1 Die klassische Beschreibung eines solchen Systems des Gabentausches ist Bronislaw Malinowskis Studie über die Trobriand-Inseln in der Südsee, Argonauts of the Western Pacific von 1922. Vgl. hierzu Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt am Main 1968.

2 Claude Lévi-Strauss: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main 1993. S. 641.

3 Ebd. S. 642.

4 Ebd. S. 640.

5 Weil Lévy-Strauss die elementaren Strukturen der Verwandtschaft unbedingt nach dem Modell der Sprache erklären möchte und dieses strukturalistische Modell nicht unwesentlich aber weitgehend unbewußt von Tauschwert-Strukturen geprägt ist, tendiert er in den verallgemeinernden Passagen seines Werkes immer wieder dazu, die ausgetauschten Clanmitglieder als Mittel, als Währung, vor allem aber als Zeichen zu interpretieren und ihnen damit Tauschwert-Funktion zuzuschreiben.

6 Unter dieser Abstraktion leiden die meisten ethnologischen Studien, jene berühmten von Claude Lévy-Strauss ebenso wie eine neuere und noch wenig bekannte von Ulrich Enderwitz (Reichtum und Religion. Freiburg 1990ff.).

7 Marx: Das Kapital, Erster Band (1867), MEGA Abt. II. Bd. 5. S. 55. Hervorhebungen von Marx.

8. Ebd. S. 56. Hervorhebungen von Marx.

9 Georg Knepler: Geschichte als Weg zum Musikverständnis. Leipzig 1977. S. 181f.

10 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Bewußtsein. 9. Aufl. Darmstadt 1994. S. 265.

11 George Thomson: Aischylos und Athen. Berlin 1956. S. 14.

12 Ebd. S. 193.

13 Ulrich Enderwitz: Reichtum und Religion Bd. 1. Freiburg 1990. S. 51.

14 Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. 5. Aufl. Wiesbaden 1986. S. 223.

15 Georg Knepler wies darüberhinaus auf den Zusammenhang zwischen gewissen anthropologischen Konstruktionen Gehlens und dessen Stellung im Nazideutschland hin: G.K.: Ästhetik und Menschwerdung. In: Weimarer Beiträge 3 (1988). S. 379.

16 Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. S. 219.

17 Paul Stefanek: Vom Ritual zum Theater. Wien 1992. S. 197.

18 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil. S. 94.

19 Sigmund Freud: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. Studienausgabe Bd. IX. Frankfurt am Main 1982. S. 49.

20 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philsophie der Religion I. Werke in zwanzig Bänden. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1982. Bd. 16. S. 75.

21 Ebd. S. 71f.

22 George Thomson, Aischylos und Athen. S. 75.

23 Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main 1984. S. 284.

24 Ebd.

25 Claude Lévy-Strauss: Das wilde Denken. Frankfurt am Main 1973. S. 259.

26 Ernst Cassirer: Philsophie der symbolischen Formen. 2. Teil. S. 265.

27 Ebd.

28 Der Begriff der Bürgerschaft wird hier in weitestem Sinne verwendet. Moses I. Finley hat herausgearbeitet, wie ungenau die Kategorien Bürger und Sklave für sich betrachtet die sozialen Verhältnisse der Antike zu erfassen vermögen: gerade die mit Geld und Handel verbundenen Tätigkeiten übernahmen oft gerade Nichtbürger, Metöken und sogar Sklaven. Vgl. M.I.F.: Die antike Wirtschaft. 3. Aufl. München 1993. S. 48, 65, 68.

29 Finley, Die antike Wirtschaft. S. 23.

30 Finley, Die antike Wirtschaft. S. 236.

31 Finley, Die antike Wirtschaft. S. 48.

32 Aristoteles: Politik. Übersetzt und hg. von Olof Gigon. 5. Aufl. München 1984. S. 61. Erstes Buch 1258a.

33 Victor Ehrenberg weist auf die veränderte soziale Lage hin, der das Stück sich unmittelbar verdankt: „In den unteren Klassen begann es zu gären, und die Religion hatte nicht mehr die Macht, diese Unruhe einzudämmen (...) Obwohl zunächst die Not unter der Landbevölkerung am größten war, hatte die Anhäufung großen Reichtums in Handel und Gewerbe dazu geführt, daß sich auch beim arbeitenden Stadtvolk eine arme Schicht herausbildete." (Victor Ehrenberg: Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie. Zürich 1968. S. 81.)

Bemerkungen zum „Menschen“ und zu verwandten Spukgestalten*

Andreas RASP

Eines der Begriffsgespenster, die die gesellschaftspolitische Diskussion heimsuchen, ist „der“ Mensch. Diesem abstrakten, allgemeinen Menschen entspricht die Orientierung auf das „Allgemeinmenschliche“ als Richtpunkt gesellschaftlicher Urteile und strategischer Überlegungen.

„Der“ Mensch ist freilich in der körperlichen Welt ebenso unauffindbar wie in Geschichte, Politik und Wirtschaft. Bei näherem Hinsehen wird klar, daß „der“ Mensch nicht existiert, sondern bloß konkrete, körperliche, historische Menschen. „Der“ Mensch ist eine bloße Abstraktion, eine Kopfgeburt. Auch das „Allgemeinmenschliche“ ist eine bloße Begriffskonstruktion, sofern nicht Tatsachen der Medizin oder der Humanbiologie gemeint sind. Die wirklichen Menschen sind nur in ihrer spezifischen Vergesellschaftung und durch sie vermittelt faßbar; als Angehörige von sozialen Gruppen, Nationen, Kulturen und letztlich übergreifender ökonomischer Zusammenhänge; so ist heute der Weltmarkt die größtmögliche Annäherung an eine „allgemeinmenschliche“ Superstruktur.

Angebliche und wirkliche Borniertheit

Im Gegensatz zum traditionellen Marxismus lieben die residualen Linken von heute die Arbeiter nicht. Sie behaupten, die Arbeiter wären borniert, hätten nur ihre Interessen im Kopf und diese Interessen wären reaktionär; ihre Vertretung wäre ein Hemmnis bei der großen und allgemeinen Befreiung des „Menschen“. Bei näherer Betrachtung wird allerdings nicht nur die sachliche Berechtigung dieser Behauptungen fragwürdig, sondern auch das moralische Pathos bekommt einen fauligen Beigeschmack.

Was ist denn daran reaktionär, daß Menschen eine gesicherte Existenz und einen auskömmlichen Lebensstandard haben wollen? Ein „allgemeinmenschliches“ Interesse, das dem entgegensteht, ist wohl weder allgemein noch menschlich, sondern allenfalls eine originelle Rechtfertigung für den Sozialabbau. Eine ähnlich problematische Position gipfelt darin, die „Politik“ zu einer Barriere für die Verwirklichung des „Allgemeinmenschlichen“ zu stilisieren. Im „reinen“ vorpolitischen Spiel der sozialen Kräfte ist der Lohnarbeiter als einzelner Verkäufer von Arbeitskraft dem Besitzer von Kapital unterlegen. Ausgleichen kann dies nur ein neues Element: die Politik, in der der Druck der organisierten Individuen sich auswirken kann. Beginnend mit den ersten Arbeiterschutzgesetzen ist praktisch jede soziale Errungenschaft auf diese Weise zustandegekommen.

Mit der Zerschlagung der traditionellen Industriestrukturen verschiebt sich das Verhältnis noch weiter zugunsten der Kapitalseite. Die große Masse der Heimarbeiter, zeitweilig Beschäftigten, Arbeitslosen, Rentner und Studenten kann nicht mit den traditionellen gewerkschaftlichen Mitteln organisiert werden und kann solche Mittel auch nicht anwenden – zumindest nicht erfolgreich. Wie sollen Rentner und Arbeitslose streiken?

Demzufolge kann diese große Masse der zersplitterten Individuen, die dennoch kollektive Interessen haben, diese Interessen nur über eine vermittelnde Instanz, eben die Politik, ausdrücken und verfechten. Politik wird also mit dem Strukturwandel der Arbeiterklasse und der Gesamtbevölkerung wichtiger und nicht weniger wichtig. Selbst der Zerfall der traditionellen sozialistischen Bewegungen ändert nichts daran. Auch in einem liberal – marktwirtschaftlichen System bleibt zumindest eine reformistische Vertretung von sozialen Interessen möglich und vor allem notwendig.

Ein Ersatz für die Industriearbeiter als revolutionäres Subjekt wird angeboten: Die „Geistesarbeiter“. Diese Geistesarbeiter wären die wirklichen Träger des historischen Fortschritts. Sie wären die Sachwalter des „Allgemeinmenschlichen“. Im Gegensatz zum von bornierten Teilinteressen bewegten Industriearbeitern und Kapitalisten wären sie von den „ethischen Universalien“ motiviert.

Ethischer Universalismus als Verschleierung von Teilinteressen

An sich ist eine solche Position nichts weiter als eine neue Variante des spezifischen Größenwahns der „Geistesarbeiter“, die ihre reale Machtlosigkeit durch die verbale Okkupierung einer besonderen historischen Rolle überspielen. Als Anwälte universeller Werte können sie sich über die Grundklassen der bürgerlichen Gesellschaft erhaben fühlen.

Die besondere Blindheit dieser Position liegt aber darin, daß einfach negiert wird, daß die Geistesarbeiter genauso Partialinteressen verfechten wie andere auch. Perfide daran ist vor allem, sich nicht zu den eigenen Interessen zu bekennen, die nun keineswegs einer vorgestellten gesamtgesellschaftlichen Rationalität entsprechen müssen, sondern sie hinter universellen Werten oder dem „Allgemeinmenschlichen“ zu verstecken. In Wahrheit geht es den Geistesarbeitern etwa bei der Schaffung von immer neuen Bereichen subventionierter Kulturarbeit oder bei der Ausdehnung der höheren Bildung zunächst einmal um ihre eigenen Karriere- und Lebenschancen. Das ist nun keineswegs illegitim oder an sich moralisch verwerflich; aber es ist nicht Ausdruck einer besonderen welthistorischen oder moralischen Weihe, sondern genauso Interessenpolitik wie Kundgebungen von Metallarbeitern für die Erhaltung der jeweiligen Betriebe.

„Borniert“ ist somit nicht die Verteidigung eines Partialinteresses, sondern seine Verschleierung durch die Berufung auf Allgemeines, Universelles und die immer parate Moral.

---

* Reaktion auf Schandls „Notizen zum historischen Subjekt“ in »Weg und Ziel« 3/1996.

Abgesunkene Theologie

Der verfehlte Universalismus des „Allgemeinmenschlichen" beruht geistesgeschichtlich auf dem Bestreben, eine materialistische Gesellschaftstheorie aus der Transzendentalphilosophie und insbesondere aus dem Denkgebäude Hegels zu entwickeln.

Entgegen den Bemühungen von Kojeve, Lukács, Marcuse, Bloch und ganzer Kohorten ihrer Epigonen ist die Hegelsche Philosophie nicht materialistisch umformbar. Ihr inneres Band, ihr strukturierender Zusammenhang ist der Versuch, das Christentum zu retten, indem die gesamte Geistesgeschichte und alle wesentlichen Entwicklungslinien der Philosophie zusammengezwungen werden, um die Welt als Ausdruck der Selbstentfaltung Gottes zu erweisen.

Hegel radikalisiert allerdings die Grundtendenz des Christentums bis zum Äußersten. Das Spezifische am Christentum ist, daß Gott in der Person Jesu Mensch geworden ist; die Inkarnation, die Fleischwerdung Gottes ist der Angelpunkt aller christlichen Religion. Die Hegelsche Theologie treibt nun dieses Prinzip der Inkarnation auf die Spitze, indem sie es zur völligen Immanenz Gottes nicht bloß in einem einzelnen Menschen, sondern in der Menschheit schlechthin verschärft. Die Menschheit in ihrer geschichtlichen Entfaltung ist nicht nur der mystische, sondern der wirkliche Leib Gottes.

In diesem Kontext macht allerdings der Begriff der „Menschheit" und des „Allgemeinmenschlichen" tatsächlich Sinn. Die Menschen sind durch die Immanenz des Weltgeistes sowohl über die Grenzen von Klassen und Kulturen als auch über die Grenzen der Zeit in eine überindividuelle Einheit eingebunden, denn in der Selbstentfaltung des Geistes ist jedes Element Teil eines größeren Ganzen. Somit liegt immer dann, wenn von der Menschheit schlechthin, von „dem" Menschen oder vom Allgemeinmenschlichen gesprochen wird, eine bewußtlos gewordene, unverstandene und degenerierte Theologie vor.

Ein Rückgriff hinter Hegel, etwa auf Kant, löst das Problem nicht. Die gesamte Transzendentalphilosophie ist mit einer materialistischen Weltsicht unvereinbar und produziert Begriffsgespenster, die umso spukhafter werden, je mehr ihr Ursprung verleugnet wird. Wenn somit der Marxismus zumindest als theoretische Option erhalten bleiben soll, so wäre er vor allem zu „enthegelisieren", von der Transzendentalphilosophie loszulösen. Das würde bedeuten, ihn „materialistisch neu zu lesen"; auf eine Interpretation zu verzichten, die von den Frühschriften ausgeht und eine alleinige Fixierung auf die Kapitalexegese ebenfalls zu vermeiden.

Progreß und Telos

Mit dem Konzept des „Allgemeinmenschlichen" ist das Problem des Telos der Geschichte und des Fortschritts verknüpft. Das gängige Denken der Linken sah den Fortschritt als eine im Grunde endliche und begrenzte Bewegung an, die bis zur klassenlosen Gesellschaft voranschreitet, dann aber endet, weil allenfalls noch quantitative Veränderungen, aber keine grundlegenden Umgestaltungen mehr möglich sind.

Freilich: Der Geschichte ein Ziel zu unterlegen ist bereits säkularisierte Theologie. Die Menschen sind durch Jahrtausende Christentum an ein Geschichtsbild gewöhnt, in dem eine ursprüngliche Einheit durch den Sündenfall aufgebrochen und schließlich auf höherer Ebene wiedergebracht wird. Dieses Denkschema ist so tief verankert, daß es jede Säkularisierung zu überstehen scheint. Aber ist nicht auch denkbar, daß es Fortschritt ohne Telos, ohne Ende und ohne abschließende Versöhnung gibt? Daß einem unendlichen Universum ein unendlicher Progreß entspricht, der freilich in den Begriffen eines christlich vorgeprägten Denkens nicht so recht faßbar werden kann? Daher könnte auch eine nachkapitalistische Gesellschaft nur einen Abschnitt in einem übergreifenden Prozeß darstellen, aber keine in sich ruhende, versöhnte „Allgemeinmenschlichkeit".

Die Aporie und ihre Folgen

So untauglich die Bezugnahme auf das „Allgemeinmenschliche" als praktische Orientierung ist, so nützlich scheint sie für das psychische Überleben der letzten versprengten Vertreter einer sozialistischen Fundamentalopposition sein. Der Untergang aller relevanten antikapitalistischen Kräfte hat für viele Jahrzehnte jeder Hoffnung auf eine sozialistische Umgestaltung den Boden entzogen. Besonders bemerkenswert ist dabei, daß der Zerfall der sozialistischen Perspektive mit einem massiven Anwachsen der sozialen Probleme einhergeht; nicht einmal ihre Verelendung kann die Menschen mehr davon überzeugen, daß der Sozialismus eine wünschenswerte oder erreichbare Alternative darstellt. Anstelle der Rechts-Links-Gliederung entsteht eine neue Polarisierung der politischen Lager. Einerseits bildet sich eine liberalmarktwirtschaftliche, andererseits eine Strömung des Nationalpopulismus heraus. Die verbleibenden linken Restgruppen wurden in die beiden Lager eingeschmolzen; entweder als Anwälte einer reformerischen Korrektur im Rahmen der marktwirtschaftlichen Grundtendenz oder als „antimonopolistische" Fußnote im Strom des Nationalpopulismus. Es ist durchaus verständlich, daß versucht wird, die Marginalisierung der antikapitalistischen Linken positiv zu besetzen. Dazu dienen Konzeptionen, die die bürgerliche Gesellschaft als eindimensionales Reich des Bösen, der allgemeinen Verblendung und Verkehrung der Welt beschreiben, der sich nur eine kleine, geistig entfaltete Elite entziehen kann. Den intellektuellen Rahmen für eine solche Flucht stellen die Theorien dar, die um den Warenfetisch als zentrales Schibboleth der bürgerlichen Gesellschaft kreisen.

Wenn nun diese Gesellschaft so verstanden wird, dann ist es unmöglich, sich ihre Überwindung durch das Wirken ihrer inneren Dialektik vorzustellen. Damit wird den Arbeitern die Funktion entzogen, die sie im Marxismus hatten; für Marx war der proletarische Klassenkampf der aktive, sichtbare Teil der Selbsttranszendierung des Kapitalismus. Wird jedoch an eine solche Selbsttranszendierung nicht mehr geglaubt, dann kann nur mehr ein Anderes, Äußeres der bürgerlichen Gesellschaft entgegengehalten werden. Da aber keine nichtintegrierte Kraft außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft als Hoffnungsträger anzusprechen ist – es sei denn, jemand hätte Lust, die Taliban, die Ayatollahs oder vergleichbare Fundamentalisten so einzustufen – verbleibt zwangsläufig nur mehr das „Allgemeinmenschliche" als positiver Bezugspunkt.

Damit schließt sich der Kreis: Der Versuch, den Marxismus zumindest in einer Art Fluchtburg zu erhalten, führt erst recht zu seiner Zerstörung und zu seiner endgültigen Auflösung in einer Art Subalterntheologie, die das Fleisch und Blut des inkarnierten Gottes zur Wassersuppe des Allgemeinmenschlichen verdünnt hat. ■

Andreas RASP ist Publizist.

In-Sekte

Bis zu meinem 23. Lebensjahr war ich in einer Sekte. Alle Merkmale, die jetzt in der Diskussion um Zulassung oder Verbieten von Religionsgemeinschaften angeführt werden, trafen für diese Gruppe zu. Interessanterweise werden die Sektenkriterien sowohl in Deutschland als auch in Österreich von den jeweils herrschenden Kirchen formuliert. Eine Reihe von Vorwürfen werden erhoben.

Sekten verlangen von den Mitgliedern Geld. Ihr Guru sitzt meist im Ausland. Die Mitglieder treffen sich regelmäßig an bestimmten Orten, um Rituale abzuhalten. Viele Jugendliche geraten in Streit mit den Eltern und koppeln sich in der Folge vom Elternhaus ab.

Die Sekten animieren ihre Mitglieder zu missionarischem Eifer, sie werden angehalten, andere Menschen anzusprechen und die Glaubensschriften zu verbreiten. Speziell erleuchtete Mitglieder schließen sich auch zu Lebensgemeinschaften zusammen, die sich von der Öffentlichkeit isolieren. Viele versprechen den Mitgliedern Heilung oder Linderung ihres Leids im Jenseits, wenn sie fleißig die jeweiligen Rituale pflegen. Besondere Bedeutung genießt die Sexualität, vielfach wird sie reglementiert oder zumindest von den Gurus angeblich gemieden. Frauen haben eher untergeordnete Stellung. Regelverstöße werden mit Strafritualen geahndet. Die Mitglieder werden eingeschüchtert und geängstigt.

Alle diese Merkmale trafen auch auf meine Sekte zu.

Als ich noch klein war, sprachen die Gurus bei den Versammlungen nicht einmal deutsch. Sie hatten eine eigene Geheimsprache, die nur wenige verstanden. Bei den Feiern verbrannten sie duftende Kräuter. Es gab Feste, da streuten sie mir Asche aufs Haupt und gaben vor, mich mit gekreuzten Kerzen heilen zu können. Häufig werden zarte Bäckereien gereicht, die auch heilig machen sollen. Am Land stellen sie geweihte Buschen aufs Feld und räuchern die Ställe aus unter stetigem Gemurmel. Damit sollen die Teufel ausgetrieben werden und der Segen auf Stallungen und Felder kommen. Während der Feiern muß man sich zum Zeichen der Unterwerfung hinknien. Die Gurus müssen bei ihrer Weihe sogar flach am Boden liegen.

Die Frauen haben wenig zu reden. Sie gelten als minderwertig, darum dürfen die Gurus sie auch nicht näher sexuell kennenlernen, was aber heimlich immer wieder geschieht.

Gemessen an meiner früheren Sekte, wo heute noch Waffen geweiht werden, und die Menschen mit Höllenstrafen bedroht werden, erscheinen mir Sekten wie Scientologie oder die Zeugen Jehovas harmlos. Warum meine Sekte nicht Sekte heißt, sondern katholische Kirche, kann nur mit ihrer Größe und Macht erklärt werden. Ich denke, daß die Kirche so sehr gegen die Sekten ist, hat mit Konkurrenz zu tun; jedenfalls laufen ihr derzeit massenhaft die Leut' davon. Wer wirklich kompetent über die Macht und Grausamkeit dieser In-Sekte bescheid wissen will, liest am besten die Bücher von Karl Heinz Deschner, dem wohl renomiertesten deutschen Religionshistoriker. Wir können in diesem Heft nur einen kleinen Beitrag zur Erhellung der weltanschaulichen Grundwerte und der aktuellen Konflikte etwa um das Kirchenvolksbegehren leisten. Auch haben wir keinen Sektenreport vor, weil wir es für wichtiger halten, die herrschenden religiösen Gruppen zu hinterfragen als vergleichsweise harmlose kleinere Sekten. Die Religionskritik bezieht sich für marxistisch orientierte Analytiker selbstverständlich prinzipiell auf all diese religiösen Groß- und Kleingruppen. Grundsatzkritik kommt von Franz Schandl.

Ein aus der katholischen Kirche vertriebener Lehrer aus Deutschland, Peter Neuhaus, skizziert die Haltung der Kirche zu den Hauptwidersprüchen der heutigen Welt und die dubiose Aufnahme des Kirchenvolksbegehrens durch die herrschenden alten Männer. Mit Recht betont er die weltliche Macht der Kirche in Kooperation mit den derzeit voranschreitenden konservativen Kräften in Europa. Wäre die Kirche nur die von mir karikierte zauberhafte Sekte mit ihren archaischen Ritualen und Gewändern, könnte man sie glatt den anderen Zauberbünden gleichstellen. Es genügt jedoch der Verweis auf den Papst aus Polen, der so bedeutsam mitgeholfen hat, dem Kapitalismus weltweit zum Durchbruch zu helfen und seine Landsleute von einem Elend ins nächste zu stürzen, um diese politische Bedeutung zu verstehen. Kaum war der „Sozialismus" kolabiert gerierte sich der Papst kommunistisch und wird nicht müde, den schnöden Kapitalismus anzuprangern.

Der Buddhismus als weitere große Weltreligion wird häufig als ganz anderes, humanistisch-dieseitiges Lehrgebäude präsentiert. Dieses Klischee nahm Andreas Rasp zum Anlaß, einige Beispiele für die Machtversessenheit und den Militarismus herrschender Gruppen in asiatischen Staaten zu schildern, die sich dem Buddhismus quasi als Staatsreligion verbunden fühlen. Martin Potschka nahm diese Schelte zum Anlaß, um in einem ausführlichen Text den Buddhismus und seine Strömungen vorzustellen, um einige relevante Unterschiede zum Christentum deutlich zu machen.

Schließlich ist in den Medien vor allem die einseitige Auseinandersetzung mit dem Islam, nach dem alten Muster der Türkengefahr, präsent. Wobei dieses Modell bei Bosnien eine Ausnahme macht, während die Israelberichterstattung jedenfalls schön parteiisch für den Westen ist. Die Hintergründe dieses „Religionskrieges" sowie vermeintliche und wirkliche Differenzen arbeitet Helmut Rizy heraus. Die starken Verwandtschaften zwischen Judentum und dem teilweise auf diesem fußenden Islam, gelten auch hier als Fassade für die Machtpolitik. Es zeigt sich bei der Neuverteilung der Welt die Religion als Nebelschleier, der den Räubern eine Tarnkappe verschafft, nicht anders als bei den Kreuzzügen. Wir möchten mit diesem Heft dazu beitragen, die Fundamentalismen unterschiedlicher religiöser Lehrgebäude deutlich zu machen und die sozialreformerischen Strömungen, die es ja auch in allen Religionsgemeinschaften gibt, positiv kenntlich machen. Wie in der Politik, reicht jedenfalls unsere „Radikalismuskritik" weit ins Zentrum. Sich lediglich auf skurrile Zuspitzungen von Sekten und Exorzisten zu konzentrieren, wie das die Sektenverbotspolitik betreibt, verliert den wahren Gegner aus dem Blick. In Österreich ist das die in vielfältiger Weise mit den herrschenden Parteien und Finanzszenen verflochtene katholische Kirche mit Ihren Orden, Besitzungen, Stiftungen, Studenten- und Intellektuellenverbänden, Jobbörsen und Netzwerke, die Scientology weit in den Schatten stellen. Der Sozialhirtenbrief und die segensreiche Tätigkeit der Caritas können daran leider nicht viel ändern.

Julius Mende

„Wer sich scheut, endlich zu sein,
scheut sich zu existieren."[1]
(Ludwig Feuerbach)

Fetisch Religion

Zur fundamentalen Kritik des scheinbar Unüberwindbaren

Franz SCHANDL

Wider jedwede Ontologisierung des Himmels geht es in der Folge um eine Historisierung des gesellschaftlichen Formprinzips der Religion als ein bestimmender Fetisch der zweiten Natur, der jedoch unter den Bedingungen von Warenwirtschaft und Geld stets an Bedeutung verlieren muß.

Vor der Aufklärung gestaltete sich die Kritik an abendländischer Kirche und Religion innerhalb des Glaubens (Wyclif, Hus, Luther, Zwingli, Calvin, Müntzer). Doch diese reformatorischen Bewegungen wurden nach dem Dreißigjährigen Krieg schwächer und schwächer. Die Kirche wurde zusehends weniger von internen Spaltungen und Abspaltungen bedroht, sondern von außen: Kapital, Politik, Aufklärung machten ihr das Leben immer schwerer, entzogen ihr eine Zugriffsmöglichkeit nach der anderen.

Vom Überfetisch zum Sonderfetisch

Es war „die luftige, neumodische Welt, welche alles zu Geld macht, weil sie viel Geld braucht",[2] schrieb Jeremias Gotthelf vor 150 Jahren. Eine Schicht nach der anderen wurde zu jenem Geld hin emanzipiert oder von jenem unterworfen. Was in der Konkretion dasselbe gewesen ist. Der neue allgemeine Götze war das Geld, und Gott sah schlecht aus gegen ihn. Während an ersteren alle glauben, weil eben danach handeln mußten, wurde es erstmals möglich, sich des letzteren zu entledigen.

Produktionsstätten und Markt führten die Menschen zueinander, rissen sie aus der ständischen Trägheit, befreiten sie von der Scholle, ließen sie die Welt als Möglichkeit und Prozeß erblicken. Daß die Frau zumindest ein Mensch ist und die Erde rund, setzte sich auch in den dumpfesten Ganglien durch. Zwangsweise. Momente positiver Dialektik des Kapitals und seines Wertfetischs gegenüber der Religion und ihrem Gottfetisch ließen sich zuhauf finden und benennen. Der alten Welt ist in Summe absolut nicht nachzutrauern, wenngleich im Detail auch Positives verschüttet werden mußte.

Der himmlischen Personalisierung folgte die irdische Versachlichung der Welt durch die Ware. Doch der alte Fetisch war mehr als zählebig, er lebte in der neuen Form und ihren Bewegungen weiter, obwohl er nur noch einen schwachen Abglanz alter Absolutheit darstellte. Mit der Zeit wurde es sogar vorstellbar, nicht an einen Gott glauben zu müssen, ja man wurde nicht nur nicht verbrannt, sondern sogar toleriert. „Cuius regio, eius religio" erscheint in Zeiten der Meinungs- und Glaubensfreiheit wie eine dunkle Groteske längst vergangener Tage. Derweil, das ist keine vierhundert Jahre her.

Religion erfährt im Kapitalismus eine Wandlung hin vom allgemeinen Mittler des Geschehens zu einem bloß besonderen Surrogat. Die bürgerliche Religion verstehen wir als einen transzendierten Fortbestand des alten Überfetischs als Sonderfetisch, der der neuen Wertform aber ganz entschieden unterworfen ist, so sehr er auch als deren Korrektur und Linderung auftritt. Der Bedeutungswandel von der allgemeinen Bedingung gesellschaftlicher Kommunikation zur besonderen Form der Sublimation kann hier aber nicht weiter reflektiert werden.

Gottesbeweis und Afterdienst

Die beginnende Religionskritik war sich ihrer weitgehend unbewußt. Baruch de Spinoza etwa behauptete noch, daß es überhaupt unmöglich sei, die Existenz Gottes zu bezweifeln.[3] Doch diese Feststellung widerlegt sich von selbst. Wenn Spinoza davon spricht, daß das Nichtsein Gottes unmöglich denkbar wäre, hätte er es gar nicht aussprechen können. Denn was nicht denkbar ist, ist auch nicht sagbar. So hat Spinoza mit der kategorischen Zurückweisung dieser unstellbaren Frage sie doch vorerst selbst stellen müssen. Die dezidierte Verneinung macht diese Ketzerei nicht verzeihbarer. Eine Tür zur Aufklärung wird hier aufgestoßen, der gehuldigte Fetisch gerade durch Begründung und Beweis der Affirmation hinterfragt. Kein Wunder, daß die Kirche auf ihn nicht gut zu sprechen gewesen ist. Zuviel Nachfragerei geht in solcherlei Glaubensbekenntnis ein.

Schon der vorkritische Ansatz Kants, Gott beweisen zu wollen, verdeutlicht die Krise des Glaubens. Denn Gott ist vorausgesetzt, ewige Bedingung: Gott ist in der christlichen Dogmatik das *undiskutierbare Apriori.* Noch einmal: Wer beweisen will, zweifelt, ob er will oder nicht, auch wenn er diese Zweifel ganz selbstverständlich ausräumt. Spinoza, Kant oder auch Hegel wurden so zu Religionskritikern wider Willen.

Nicht nur wer sich von Gott ein Abbild macht, sündigt, sondern auch jener, der das Unbegreifbare in Begriffe fassen will. Der Versuch, Gott und die Vernunft der Aufklärung zusammenzubringen, ist die nichterkannte Vorstufe seiner Verflüchtigung.

Ein Grundproblem Kants war: er dachte die Welt ohne Gott, ohne freilich die Welt ohne Gott denken zu können: „Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote",[4] schreibt er; oder: „Ich nehme erstlich folgenden Satz, als einen keines Beweises benötigten Grundsatz an: alles, was außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes."[5]

Wozu dann aber noch Gott? wäre die nächste Frage gewesen, und die Kirche merkte sehr wohl, daß hier einer - ohne es freilich subjektiv zu wollen - ihre Prinzipien untergrub. Wer für die Freiheit der Andacht und gegen den Tugendwahn eintrat,[6] der war selbstredend gefährlich.

Was auf den vorkritischen Kant zutrifft, trifft also noch mehr auf den Meister der „Kritiken" zu. „Schon der Titel „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" setzt einen polemischen Anspruch und steht in Fortsetzung der drei Kritiken, alle Gebiete des Wissens und auch des Glaubens der Vernunft, der höchsten menschlichen Instanz zu unterwerfen,"[7] schreibt ein Biograph Kants. Gott war ihm viel, doch die Vernunft war ihm alles.

Auf diese Subordination des Glaubens antwortete die protestantische Kirche mit dem Einschreiten der preußischen Zensurbehörde. Sogar an ein Publikationsverbot wurde gedacht,[8] unverblümt teilte man dem damals hochangesehenen siebzigjährigen Philosophen im Namen seiner Majestät mit, daß „Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt".[9]

Gott als freies Extrem

Für Hegel war Gott Erschaffer und Bezugspunkt der Totalität: „Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in *dieser* Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinauf."[10] „Das *Wesen* des Gottes aber ist die Einheit des allgemeinen Daseins der Natur und des selbstbewußten Geistes, der in seiner Wirklichkeit jenem gegenüberstehend erscheint."[11]

Doch dort, wo Hegel die Götter (Plural!!!) als „das freie Extrem der Allgemeinheit"[12] bezeichnet, ist deren menschliche Gemachtheit kaum zu überlesen. Die Götter, als zu Ende gedachter menschlicher Extremismus, besser könnte man den Himmel nicht diskreditieren. Wo immer sich die europäische Aufklärung über Gott hermachte, blieb jener nicht ohne Schrammen. Sobald Gott nicht mehr bloß erfahren und geglaubt, sondern gedacht und erkannt werden sollte, wurde es für ihn brenzlig.

„Die wahrhafte Kritik der Kategorien und der Vernunft ist gerade dies, das Erkennen über diesen Unterschied zu verständigen und dasselbe abzuhalten, die Bestimmungen und Verhältnisse des Endlichen auf Gott anzuwenden."[13] Doch blättern wir in der „Logik" einige Seiten zurück, schon fängt Hegel Gott in seinem System ein, wenn er behauptet, „daß es nirgend im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte".[14]

Damit ist aber Gott dem Irdischen gleichgesetzt, nur mehr unterscheidbar im spezifischen Ensemble von Sein und Nichtssein, nicht mehr wesensmäßig anders. Faktisch demontiert Hegel hier seinen Gott. Folgesätze wie „Gott ist und Gott ist nicht" bzw. „Gott ist Werden und Vergehen" sind mit dem obligaten Gottesglauben, der, um bestehen zu können, immer intransigent sein muß, unvereinbar. Hegels Denken ist hier weiter als seine Überzeugung. Dieser Widerspruch zwischen Bekennen und Erkennen zieht sich übrigens durch das ganze Werk Hegels.

Vor den Schlüssen der Dialektik rettet sich Hegel gewöhnlich in die Metaphysik. Am Rande seiner eigenen Philosophie erzittert er, dort, wo sie vor lauter Konsequenzmacherei überzuborden droht, flüchtet er in ein kategorisches *Muß*. „Substanzen aber müssen wir haben, denn wir haben sie angenommen; es soll uns nicht alles verschwinden, sondern etwas übrigbleiben; denn wir haben ein solches Beharrliches, das wir Substanz nannten, vorausgesetzt; dies Etwas muß also einfach sein."[15]

Ludwig Feuerbach war es dann, der die klassische Religionskritik verkehrte und somit vollendete. Er spitzte Hegels „freies Extrem" noch zu: „Die Religion ist die *Entzweiung* des Menschen *mit sich selbst*: er setzt sich Gott als ein ihm *entgegengesetztes* Wesen gegenüber. Gott ist *nicht*, was der Mensch ist - der Mensch *nicht*, was Gott ist. Gott ist das unendliche, der Mensch das endliche Wesen; Gott vollkommen, der Mensch unvollkommen; Gott ewig, der Mensch zeitlich; Gott allmächtig, der Mensch ohnmächtig; Gott heilig, der Mensch sündhaft. Gott und Mensch sind Extreme."[16]

Doch diesen falschen Dualismus enttarnt Feuerbach. Gott wird eindeutig und durchgehend als menschengeschaffen erkannt, als das vom Menschen freigesetzte absolute Extrem: „*Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.* Aus seinem Gott erkennst du den Menschen, und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist eins. Was dem Menschen *Gott* ist, das ist *sein Geist, seine Seele*, und was des *Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott*; Gott ist das *offenbare* Innere, das *ausgesprochene* Selbst des Menschen."[17] Kurzum: „die Religion ist das *erste* und *zwar indirekte Selbstbewußtsein* des Menschen."[18]

Religion als Fetisch

Im Prozeß der Vergesellschaftung, der auch stets einer der Vergeistigung gewesen ist, sah der Mensch überall Geister und erschuf sie nach seinem Abbilde. Besonders bei den griechischen Göttern ist das augenfällig. Zeus vögelte noch in der Gegend herum, illustrierte dabei nichts anderes als den Traum des privilegierten Mannes der griechischen Polis. Daß ihre Götter unfehlbar sind, wäre den Griechen nie eingefallen, jene strotzten geradezu vor konkreter Weltlichkeit. Die Abstraktionsleistung hin zur Allmächtigkeit war der jüdisch-christlichen Tradition überlassen, wenn auch nicht vorbehalten.

Gott ist die Abstoßung des Menschen von ihm selbst zu ihm hin. Mangels eigener Attraktion verliert er sich in der Repulsion. Seine endliche Nichtigkeit übersetzt er durch Transzendierung in unendliche Wichtigkeit. „Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg. Durch einen Mittler."[19] Es ist der allgemeine materielle und dadurch auch ideelle Mangel, der den Menschen zu fetischistischen Formen der Kommunikation zwingt: sei es der Tausch oder die Politik, das Recht oder die Religion. Immer herrscht hier eine *indirekte* Bezüglichkeit. Solange der Mensch Knecht seiner Verhältnisse ist, sind diese Formen unbedingt notwendig, ja bis zu einem gewissen Grad immer auch emanzipatorisch zu deuten. Nichtsdestotrotz sind sie - ganz anders als sie den Menschen in ihrer zeitlichen, örtlichen und geistigen Beschränktheit erscheinen - eherne Gesetzlichkeiten des Menschseins.

Fetisch meint, daß die Menschen *sich nicht selbst sind*, sondern eines Konstruktes bedürfen, um sinnvoll miteinander in Beziehung treten zu können. Die Anerkennung des Menschen erfolgt nicht direkt, sondern durch objektiv aufoktroyierte wie subjektiv realisierte Formen. Der Fetisch ist Folge der Dialektik materiellen

Mangels und geistiger Hilflosigkeit. Er kann somit nicht einfach weggezaubert werden. Der Fetisch ist ein Surrogat. Er erscheint deshalb ontologisch, weil er bisher noch nicht entschieden durchbrochen werden konnte. Ein fetischfreier Bezug bedeutet hingegen die direkte Anerkennung des *Du*, des Anderen, eben nicht als gesellschaftliche Rolle oder Charaktermaske.

Religion ist das Eingeständnis, daß der Mensch nicht zu sich finden kann, sich außer sich setzen muß, um sich anzuerkennen. Sie ist die verinnerlichte Kritik, der jedoch die äußere Seite fehlt. Sie ist das stete *Zu-Kurz-Kommen*. Beten statt Denken ist angesagt, Erflehen statt Fordern. Leiden erschlägt die Aktivität, Demut das Aufbegehren. Armut und Elend werden in einem Jammern und Klagen zugedeckt, zur karitativen Frage, eben nicht als soziales Problem behandelt. Oben und unten werden als selbstverständlich angesehen, was heißt: gottgegeben und gottgewollt. Glauben meint das, was Erkenntnis erstickt, Kirche das, was Kritik erdrückt.

Elend und Opium

Für den jungen Marx war die Kritik der Religion mit Feuerbach „im wesentlichen beendigt".[20] Zusammenfassend schreibt er: „Der *Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber *der* Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form; ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.

Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Prostestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks."[21]

Marx schlußfolgert: „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist."[22] „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist (...)."[23]

Im „Kapital" schreibt er dann: „Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltaglebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zu Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind."[24]

Evangelisierung des Sozialismus

Marx huldigte aber keinem primitiven oder rigorosen Atheismus, Motto: Nur kein Opium! Seine Kritik ist keine bloße Negation, sondern betont im Gegenteil die historische, aber somit auch zeitlich begrenzte Notwendigkeit religiösen Bewußtseins. Der Kommunismus war ihm keine Antireligion, sondern jenseits der Religion. Nirgendwo propagierte er einen Sozialismus, der einer Kirche glich.

Genau das passierte aber durch die Regression des Sozialismus von der Theorie zur Ideologie. Man lese etwa nur die Schriften des Arbeiteragitators Joseph Dietzgen. Dessen Werk strotzt nur so vor religiöser Sprache und religiösem Gleichnis. Sozialismus wird zum „Evangelium der Gegenwart".[25] Oder: „Bewußte, planmäßige Organisation der sozialen Arbeit nennt sich der ersehnte Heiland der neueren Zeit."[26]

Ja, Dietzgen wird noch deutlicher: „Das Bewußtsein, einem höheren Regiment untertan zu sein, teilen wir mit der Religion aller Götter und Zeiten, wir teilen es mit dem Götzendienst und mit dem Gottesdienst. Das Grundelement und Wesen, worin aller Glaube lebt und webt, erkennen wir demütiglich. Nur ist unsere Art, unsere Form ein wenig verschieden. (...) Wenn diese demütige Erkenntnis Religion ist, dann haben wir allerdings, ich behaupte es mit Wärme, eine warme Religion."[27]

Es ist schon interessant, in welcher Traditionslinie sich hier plötzlich der Sozialismus wiederfindet. Er wurde zum Glaubensbekenntnis, zur Religion des Industriezeitalters. Vom Antireligiösen führte der Weg zum Andersreligiösen. Der gläubige Popanz, den die Arbeiterbewegung mit sich herumgeschleppt hat, braucht den Vergleich mit der Kirche nicht zu scheuen: Das Proletariat wurde zum auserwählten Volk, die Arbeit zum Heiland, die Partei zur Kirche, der Sozialismus zum Evangelium, die klassenlose Gesellschaft zum Paradies. Die Kritik an Religion und Kirche ließ nach in dem Maße, indem die Sozialdemokratie sich selbst sakralisierte. August Bebels schroffer Ausspruch: „Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser",[28] wurde immer mehr zurückgedrängt.

Austromarxistische Reontologisierung

Die Austromarxisten fielen in ihrer Religionsbetrachtung nicht nur hinter Marx zurück, sondern teilweise auch hinter Kant. Möglicherweise sogar am konsequentesten in der europäischen Arbeiterbewegung betrieben sie die Reontologisierung und somit Immunisierung der Religion. Denn wenn diese eine Existenzbedingung der Menschheit darstellt, dann ist deren fundamentale Kritik sinnlos, nutzlos und zwecklos.

Für Otto Bauer war klar: „Als Partei dürfen wir keinen Glauben, auch nicht die Ungläubigkeit vertreten, jedes Bekenntnis muß uns heilig sein."[29] Für ihn sind „Kirche und Religion nicht identisch."[30] Religion wird anthropologisiert: „Die ursprüngliche Wurzel der Religion ist die Furcht der Menschen vor unverstandnen, unbeherrschten Naturgewalten: vor der

Krankheit, vor dem Tode, vor dem Geheimnis des nächtlichen Urwaldes, vor Blitz und Donnerschlag."[31]

Aber auch für Max Adler vom linken Flügel der Partei war Religion eine eherne Konstante. Gott ist schlichtweg im Menschsein angelegt. „Nun sehen wir, daß dieser Begriff auch in dem bis jetzt behandelten bloß theoretischen Sinne durchaus dem apriorischen Charakter unseres Bewußtseins entstammt und zwar seiner Erkenntnisseite nämlich dem Bereich der vor aller Erfahrung bestehenden (...)."[32] Die Menschen wollen die Seele nach ihrem Tod nicht „im Nichts der absoluten Vernichtung sehen".[33] „Historisch ist aller Religion charakteristisch die Beziehung auf irgend eine höhere Ordnung der Welt, die über der erkannten empirischen Ordnung steht und dieser als ihr eigentlicher Sinn und Wert entgegentritt, auf welcher sich daher der religiöse Mensch ausgerichtet sieht als sein wahres Heil und unvergängliches Interesse. Ob diese Ordnung als eine göttliche gedacht wird oder nicht, ist nicht wesentlich."[34]

Der Sinn des Lebens liegt für Adler stets in einer übergeordneten Sache (Gott, Sozialismus etc.), das heißt er liegt *außerhalb* des Lebens selbst. Der Fetischismus wird hier zur anthropologischen Konstante des Menschseins schlechthin aufgebauscht. Sobald wir nach dem Sinn des Lebens suchen, „sobald wir nur anfangen, uns aus dem Banne eines gedankenlosen Dahinlebens oder eines gedankenabschneidenden Positivismus zu erheben,"[35] landen wir automatisch bei der Religion.

Adler singt geradezu ein Hohelied auf die Religion und ihre soziale Kraft. Sie ist ihm Imperativ menschlicher Existenz: „Gott und Unsterblichkeit sind nicht so sehr notwendige Denk- als notwendige Willensresultate. (...) Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit besagen also nicht, daß es etwas derartiges gibt, sondern nur, daß wir als Wesen (...) *nicht anders können*, als beider Existenz zu wollen." [36] Die Religion sei dazu da, „das individuelle Dasein zu erwärmen und lebensfähig zu machen."[37] Dietzgen hätte sich ob dieser Formulierung sicherlich gefreut.

Adler und Bauer erklären die Religion ungleich Marx aus allgemein menschlichen Bedingungen, nicht aus besonderen historischen Verhältnissen. Sie differenzieren kaum, entdecken keine qualitativen Brüche, sondern generalisieren und positivieren Religion zur existentiellen Prämisse des Daseins schlechthin. Sie ist somit nicht mehr eine bestimmte Form fetischistischer Kommunikation, sie ist des Menschen wesenstypischer geistiger oder geistlicher Inhalt.

Krise und Verfall

Der Zerfall der abendländischen Kirchen und Religionen ist weit fortgeschritten. Er ist nicht mehr umkehrbar. Das, was Kirche in Vorzeiten großgemacht hat, wurde in der Zwischenzeit durch die Herrschaft des Geldes ziemlich niedergemacht. Von einem Basisprinzip der Gesellschaft ist die Religion zu einer bloßen Sinnstiftungsvariante unter vielen abgestiegen. Austauschbar wie alles, was unter die Herrschaft des Werts gerät. Nachdem das Geld Gott endgültig abgelöst hat, ist es für ihn schwierig geworden, zu bestehen. Darin liegt der eigentliche Grund der Krise der Kirche.

Der Mythos, ein ganz besonderer Verein zu sein, der ist längst dahin. Heute konkurriert die Kirche am Markt der Warensortimente und Glückssurrogate als ein beliebiger Markenartikel unter vielen. Der Traditionalismus ist die zähe Kraft, der viele Menschen dort verharren läßt, wenngleich sich die meisten um nichts mehr kümmern, was von dort kommt. Nur bei Taufe, Heirat und Tod soll halt ein Priester da sein, weil es sich so gehört.

Was kann die Kirche also tun? - Eine weitere Demokratisierung ist mehr als problematisch. „Wird der Klerus jetzt endlich begreifen, daß die Grundsätze der demokratischen Gesellschaft auch innerhalb der Kirche gelten müssen?"[38] ist nichts anderes als eine dumme Aussage. Kirche ist eben Autorität und Hierarchie, nicht Demokratie. Ihre historische Kraft liegt nicht in der Mitbestimmung, sondern im Gehorsam.

Eine geschwisterliche Kirche ist ein Widerspruch in sich. Wenn die Kirche sich also diesen modernen Strömungen gänzlich ausliefert, dann führt das nicht, wie die internen Kritiker meinen, zu einer neuen Renaissance, sondern beschleunigt das Erodieren ihrer Restbestände. Wozu denn dann überhaupt? ist die sich sofort aufdrängende Frage. Man kann Gott nicht durch Göttin ersetzen, abwählen, rotieren lassen etc. Die demokratische Kirche ist ein hölzernes Eisen. Langfristig gesehen ist die Säkularisierung der Tod der Kirche. Detto freilich auch die Nichtsäkularisierung. Was natürlich ein Dilemma ist.

Eines sei jedenfalls allen Demokratisierern der Kirche ins Stammbuch geschrieben: Kirche, das ist festgeschriebener Ewigkeitsanspruch, verknüpft mit der Unabänderlichkeit der Satzung. Man vergleiche etwa nur die in der deuteronomischen Gesetzessammlung grundgelegte Junktimierung. Wer Kirche anders auffaßt, als die Kirche die Kirche auffaßt, faßt etwas anderes auf.

Der vielgescholtene Kurt Krenn unterscheidet sich von anderen Kirchenfürsten darin, daß er die gängige Vereinnahmungvariante der Mitglieder durch eine Austreibungsvariante sowohl der Renitenten als auch der Mitläufer ersetzen will. Es ist nicht heraußen, ob sein Szenario nicht mittelfristig die günstigere Positionierung darstellt. Denn eines weiß der St. Pöltner Erzbischof: Abspaltungen sind heute ausgeschlossen. Selbst die Altkatholiken, der letzte bedeutende Abgang, konnten sich nie über den Charakter einer Sekte erheben. Noch schlechter erginge es den neuen katholischen Protestanten. Ohne Rom sind sie nackt. Das wissen auch die Kritiker.

Krenn will die Kirche abspecken. Sie soll werden eine schlagkräftige Truppe von Kreuzrittern Gottes und seiner Stellvertreter. Und niemand möge sich einbilden, die Kirche bestehe aus lauter liberalisierten Plankensteiners. Krenn will die Kirche „gesundschrumpfen", befreien vom weltlichen Ballast der Karteileichen. Dazu ist ihm jedes Mittel recht. Es soll wieder gehorcht werden. Und doch ist das ein Rudern gegen die Zeit: polnische Sitten sind in den westeuropäischen Großkirchen nicht mehr durchzusetzen. Da mag man sich noch so oft bekreuzigen.

Allerletzte Sekten

Was Katholiken und Protestanten nicht mehr bieten können, diese allerletzte Wahrheit und Gewißheit (im permanenten Arrangement mit Geld und Demokratie wurde ihnen das gründlich ausgetrieben), das ist nun scheinbar das Kennzeichen der Sekten geworden. In einer Welt, in der immer alles schneller fließt, ist die Suche nach dem Halt notwendig, dieser aber immer seltener in positivistischer Sachlichkeit zu finden. Da nun auch der Sozialismus als konkreter und abstrakter Vorgriff vorerst einmal als Alternative ausgeschieden ist, wird der Rückgriff auf Versatzstücke abendländischer Kultur bzw. der Zugriff auf

außereuropäische Muster (z.B. indianische Mythen) etc. immer stärker und erfolgreicher.

Die vielen Sekten und neuen transzendentalen Sinnsuchereien sind aber ebensowenig ein Kennzeichen eines nochmaligen Aufstiegs der Religion, sondern verdeutlichen deren endgültigen Zerfall und Niedergang. Wo der Glauben wie die Unterhose gewechselt werden kann, ist es schlecht um ihn bestellt, so sehr manche Granatsplitter auch blitzen. Die Obskuranz und Destruktivität dieser Gruppierungen ist oft kaum noch zu überbieten, nur ihre konkrete gesamtgesellschaftliche Isoliertheit schützt vor Pogromen, Verbrennungen und massenhaften Gewaltausbrüchen. Auf kleinem Raum finden sie ja heute schon statt.

Noch nie waren die geistigen Opiate so zahlreich wie heute, nur verbreiten sie in Summe kein Aroma mehr, sondern einen bestialischen Gestank. Die Religion fault ab. Da nützen weder Wojtila oder Krenn, Plankensteiner oder König. Auch islamische Fundamentalisten werden da nichts zurückdrehen, sie erinnern vielmehr an Methoden der frühen Neuzeit, besitzen jedoch die Zwangsmittel und Waffen der Moderne. Was schlimm genug ist. Daß diese Zerfallserscheinungen möglicherweise neue Konflikte verstärken oder gar auslösen, ist zu befürchten.

Die Geister, die man einst beschwor, wird man so schnell nicht los. Und - es sei auch zugegeben - sie stecken in unseren Köpfen und Gliedern, sind uns zweite Haut geworden; jeder Mensch kennt Momente der Glaubensanfälligkeit und Zuckungen des Aberglaubens. Dem Fetisch kann man nicht so einfach entlaufen, auch wenn man ihn durchschaut hat, von seiner einstigen Ausstrahlung nur noch ein matter Abglanz da ist.

Auch wenn es an der gesellschaftlichen Oberfläche gegenteilige Zeitströmungen geben kann, gilt: Seit der bürgerlichen Aufklärung geht es mit der Kirche zu Ende. Die Verfügungsmacht über die Menschen ist ihr fast gänzlich abhanden gekommen, von den Zwangsmitteln ganz zu schweigen. Sie bewegt sich auf dünnem Eis. Eine Institution, die durch Jahrhunderte geworden ist, verschwindet zwar nicht von einem Tag auf den anderen, doch ihr „geistiges Aroma“ (Marx) verzieht sich. ■

Dr. Franz SCHANDL ist Historiker und Publizist.

Anmerkungen

1 Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums (1841), Stuttgart 1969, S. 56.

2 Jeremias Gotthelf, Geld und Geist (1843/44), Frankfurt am Main 1990, S. 7. Der Schweizer Pfaffe Gotthelf schrieb eine beeindruckende Prosa über die Zersetzung des Glaubens in Zeiten des Geldes. In sorgsamer Betulichkeit werden die neuen Untugenden angeklagt. Allein, es konnte nichts nützen.

3 Baruch de Spinoza, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt (1677), Lehrsatz 11, Hamburg 1989, S. 11. Günther Anders nannte ihn deswegen übrigens einen „Dilettant(en) des Zweifelns“ (Günther Anders, Ketzereien, München 1982, S. 17).

4 Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), Werkausgabe Band VIII, Frankfurt am Main 1977, S. 822.

5 Ebenda, S. 842.

6 Ebenda, S. 844-845.

7 Uwe Schultz, Kant, Reinbek bei Hamburg 1965, S. 148. Bei Schultz findet sich diesbezüglich eine äußerst nützliche und gut lesbare Zusammenfassung des Konflikts Kirche und Staat gegen Kant (S. 144-161).

8 Ebenda, S. 155.

9 Johann Christoph von Wöllner auf Seiner Königlichen Majestät Allergnädigsten Spezialbefehl; hier zit. nach: Uwe Schultz, Kant, S. 157.

10 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807), Werke 3, Frankfurt am Main 1986, S. 16.

11 Ebenda, S. 516.

12 Ebenda, S. 531. Einzugestehen ist, daß man Hegel auch ganz anders lesen kann. Uns geht es hier aber nicht um eine objektive Darstellung Hegelscher Religionsphilosophie, sondern um die Herausarbeitung antireligiöser Potenzen in dessen Schriftgut. In manchen Punkten ist Hegel in dieser Frage sogar hinter Kant zurückgefallen. (Vgl. etwa: Ludwig Feuerbach, Das Wesen der Religion, S. 306.)

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik I. (1812/1831), Werke 5, Frankfurt am Main 1986, S. 92.

14 Ebenda, S. 85-86. Günther Anders hat das übrigens in seiner „Kosmologischen Humoreske“ (1954) in leicht nachvollziehbare Prosa übersetzt. Es ist die Geschichte von Gott Bamba und Frau Nu, die beide völlig einsei-

tig Sein und Nichts repräsentieren und sich folglich bei der Erschaffung der Welt zusammentun müssen. Diese Erzählung ist eines der gelungensten Lehrstücke spielerischen Denkens. Vgl. Günther Anders, Erzählungen. Fröhliche Philosophie, Frankfurt am Main 1978, S. 7-95.

15 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik I., S. 221.

16 Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, S. 80.

17 Ebenda, S. 53.

18 Ebenda.

19 Karl Marx, Zur Judenfrage (1843), MEW, Bd. 1, S. 353.

20 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843), MEW, Bd. 1, S. 378.

21 Ebenda.

22 Ebenda, S. 379.

23 Ebenda, S. 385.

24 Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (1867), MEW, Bd. 23, S. 94.

25 Joseph Dietzgen, Sämtliche Schriften, 1. Band, Berlin, 4. Aufl. 1930, S. 95.

26 Ebenda, S. 103.

27 Joseph Dietzgen, Über den Glauben der „Ungläubigen“ (1880), Sämtliche Schriften, 3. Band, Berlin, 4. Aufl. 1930, S. 221. Auch die Anführungszeichen sprechen Bände.

28 August Bebel, Christentum und Sozialismus (1874); in: ders., Ausgewählte Reden und Schriften, Band 1, Berlin(Ost) 1970, S. 298.

29 Karl Mann (=Otto Bauer), Proletariat und Religion; »Der KAMPF«, Jg. 1, September 1908, S. 541.

30 Otto Bauer, Sozialdemokratie, Religion und Kirche. Ein Beitrag zur Erläuterung des Linzer Parteiprogramms, Wien 1927, S. 14.

31 Ebenda, S. 18.

32 Max Adler, Über den kritischen Begriff der Religion; in: Festschrift für Wilhelm Jerusalem zu seinem 60. Geburtstag, Wien und Leipzig 1915, S. 3-46; hier zit.: S. 15.

33 Ebenda, S. 26-27.

34 Ebenda, S. 10.

35 Ebenda, S. 29.

36 Ebenda, S. 32.

37 Ebenda, S. 30-31.

38 Hubertus Czernin, »Profil« 27/95.

Das KirchenVolksBegehren

Aufstand für einen Katholizismus mit menschlichem Antlitz

Peter NEUHAUS

Vom 16. September bis 12. November 1995 fand in Deutschland ein KirchenVolksBegehren nach österreichischem Vorbild statt. Dort hatten, angestoßen durch eine Initiativgruppe um den 39jährigen Religionslehrer Dr. Thomas Plankensteiner, innerhalb von nur drei Wochen im Juni/Juli 1995 rund eine halbe Million Menschen das Begehren mit ihrer Unterschrift unterstützt, also acht Prozent der österreichischen KatholikInnen bzw. 50 Prozent der statistisch erhobenen Zahl der Aktiven (Deflorian, S. 31-39; vgl. Zulehner).

In Deutschland unterschrieben etwa 1,8 Millionen BürgerInnen, davon 1,5 Millionen KatholikInnen. Die Dynamik des Begehrens erfaßte mittlerweile auch andere Teile Europas (Belgien, Frankreich, Schweiz, Italien, Großbritannien, Irland, Portugal), die USA, wo bis Pfingsten 1997 Unterschriften gesammelt werden, sowie Lateinamerika, wo die internationale Organisation „Catholics for free choice" sich für die Verwirklichung der Kampagne stark macht. Allem Anschein nach formiert sich hier also eine weltweite innerkatholische Protest- und Reformbewegung, wie in diesem Ausmaß kirchengeschichtlich einmalig sein dürfte. Ihre Hintergründe, Ziele und Perspektiven sollen im folgenden erschlossen werden.

Kirchenkritik vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Krisen

Wer sich heutzutage noch mit der katholischen Kirche abgibt, sei es auch kritisch und auf Reformen hin orientiert, läuft Gefahr, sich als Ewiggestriger zu blamieren, der weder erkannt hat, daß es sich bei dieser Institution um einen Leichnam handelt, noch, wo die wirklich dramatischen gesellschaftspolitischen Konfliktfelder liegen, auf denen Engagement und Widerstand gefordert sind:

Erstens *die sich verschärfende ökonomische Krise* mit ihrer skandalösen Arbeitslosigkeit von offiziell vier, inoffiziell mindestens sechs Millionen Menschen in Deutschland und weit über 20 Millionen in Europa, der zunehmenden Spaltung der Gesellschaft in ein Drittel Wohlhabende und zwei Drittel Verlierer (ArbeiterInnen, Kinderreiche und Alleinerziehende, AusländerInnen und Asylsuchende) (Hengsbach, S. 28), massiv betriebener Demontage der sozialen Sicherungssysteme (Krankenversicherungswesen, Sozialhilfe, Altersversorgung) und völliger Karenz an zukunftsfähigen Alternativen zum gegenwärtigen global agierenden destruktiven Neokapitalismus; zweitens *die weltweite ökologische Krise*, die als Reflex ökonomischer Unvernunft solange nicht von der Wurzel her angegangen werden kann, als diese andauert, wie die Episode des „Umweltgipfels" in Rio de Janeiro 1992 erneut unter Beweis gestellt hat; drittens *die Krise des sich zuspitzenden Nord-Süd-Konflikts*, wie der UN-Bericht über die menschliche Entwicklung 1996 zeigt, der unter anderem darauf verweist, daß das Wirtschaftswachstum an einem Viertel der Weltbevölkerung gänzlich vorbeigeht und 1,6 Milliarden Menschen heute schlechter leben als noch vor 15 Jahren (»Frankfurter Rundschau« 16. Juli 1996; vgl. Hengsbach, S. 173ff.); viertens *die durch den grassierenden Neo-Nationalismus heraufbeschworene Krise*, der angesichts der Überstrapazierung individueller Identität einerseits und globaler Herausforderungen andererseits die Regression auf nationalistische Identitätssicherungen, pseudo-homogene Volksgemeinschaften und national abgedichtete Volkswirtschaften setzt; fünftens *die Krise der Bildungssysteme*, die unter den Hammer des volkswirtschaftlichen Sparzwangs geraten und Bildung zunehmend zum Luxusartikel Besserverdienender verkommen läßt; sechstens schließlich, gleichsam als Bündelung der diversen Konfliktfelder, *die Krise der Demokratie* mit ihrer schwindenden Partizipationsbereitschaft der BürgerInnen an politischen Entscheidungsprozessen, dem Vertrauensverlust in die politischen EntscheidungsträgerInnen, zunehmender Gewaltbereitschaft, zuletzt dem unkompensierten Verbrauch ethischer Ressourcen, aus denen demokratisches Bewußtsein sich bisher speiste. Nach dem sogenannte Böckenförde-Paradox „lebt der moderne liberale Rechtsstaat von Voraussetzungen, die er selbst weder produzieren noch garantieren kann und die er deshalb ohne Restitutionsmöglichkeiten verbraucht (...) Das ist (...) auch die tiefere Wurzel für die heute viel beklagte Politiklosigkeit oder Politikverdrossenheit einerseits und für fundamentalistische oder aber auch populistische Reaktionen andererseits." (Metz, Religion und Politik auf dem Boden der Moderne, »Frankfurter Rundschau« 10. Juni 1995).

Angesichts der hier nur angedeuteten, in ihrer Komplexität und Brisanz schwer einzuschätzenden ökonomisch-gesellschaftlich-politischen Verwerfungen globalen Ausmaßes muß das Bemühen kritischer KatholikInnen um eine Reform der römisch-katholischen Kirche naiv und bizarr erscheinen. Wer, so ließe sich mutmaßen, noch Probleme mit dieser Institution hat, der kann keine Probleme haben. Und wer seine ohnehin begrenzten Energiereserven hier verbraucht, verschwendet das Beste, das uns gegeben ist: die Kraft zum Widerstand.

Allem Anschein zum Trotz behauptet die innerkatholische Reformbewegung, die sich um das KirchenVolksBegehren kristallisiert hat, dennoch die Notwendigkeit des Kampfes um eine Reform der römisch-katholischen Kirche. Warum?

Die gesellschaftspolitische Virulenz der römisch-katholischen Kirche

Wer die kritische Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus für obsolet erklärt, muß sich entgegenhalten lassen, daß er eine gesellschaftspolitische Realität ersten Ranges ausblendet, die von außerordentli-

cher politischer, wirtschaftlicher, kultureller und moralischer Ausstrahlungskraft auf individueller, nationaler und internationaler Ebene ist, unabhängig davon, ob sie erwünscht erscheint oder nicht.

Als externe Faktoren können folgende bezeichnet werden:

Erstens: *Der politische Einfluß* der römisch-katholischen Kirche, die ihre privilegierte Stellung als religiöse Institution wesentlich auf das mit dem Hitler-Faschismus im Jahre 1933 abgeschlossene Reichskonkordat gründet (Denzler, S. 55-60), ist nicht hoch genug zu veranschlagen. Staatlicher Kirchensteuereinzug, die Einrichtung theologischer Fakultäten an staatlichen Hochschulen, die Garantie konfessionellen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, die hohe Korrelation römischer KatholikInnen mit konservativen Wählerpotentialen, die kirchliche Absegnung politischer Programme wie jüngst des sogenannten Programms für Wachstum und Beschäftigung der Bundesregierung, von (auch innerkirchlich organisierter) oppositioneller Seite als Ausverkauf des Sozialstaats gegeißelt, der hochoffizielle Kniefall der politischen Prominenz vor dem „geistlichen Diktator" (Hans Küng), dem römischen Papst, während dessen jüngster Visite in Deutschland im Juni 1996, zeigen die enge Verquickung von Kirche und Staat in der Bundesrepublik. In Österreich liegen die Verhältnisse kaum anders (Holl, S. 55ff.). Polen gilt nach wie vor als Bollwerk des römischen Katholizismus, wenn die Fronten auch allmählich bröckeln. Jüngst ließ selbst das laizistische Frankreich vor dem „Heiligen Vater" die Hosen fallen und beging in Reims die 1500-Jahrfeier der Taufe Chlodwigs als vermeintliche Geburtsstunde der französischen Nation. Lateinamerika als politische Realität ist ohne den Katholizismus nicht zu denken. Man könnte so fortfahren, um zu zeigen, wie stark der Faktor der politischen Präsenz des römischen Katholizismus zu veranschlagen ist. Insofern ist jede kritische Auseinandersetzung mit der römischen Kirche, extern oder intern, eine hochpolitische Angelegenheit, die nur die für obsolet deklarieren können, die nicht wissen, womit sie es zu tun haben.

Renate Bertlmann: Anrufungen, 1980.

Zweitens: Zur politischen Präsenz fügt sich *die ökonomische Potenz* des Milliarden-Konzerns der römisch-katholischen Kirche, zu der in Deutschland immerhin 27 Millionen Menschen zählen. Im Jahre 1993 umfaßten ihre Einnahmen rund 18,5 Milliarden D-Mark, davon 8,4 Milliarden aus Kirchensteuereinnahmen, 3,9 Milliarden aus Staatszuschüssen und -leistungen, 2,8 Milliarden aus Vermögen, 2,2 Milliarden aus Leistungsentgelten und 0,9 Milliarden aus Spenden und Kollekten sowie 0,3 Milliarden D-Mark aus Schuldenaufnahmen (»Der Spiegel« 10/1995). Die römische Kirche gehört zu den größten Grundbesitzern der Bundesrepublik, bereits 1967 besaß sie eine wirtschaftliche Nutzfläche von schätzungsweise 3,5 Milliarden Quadratmetern (eine Fläche elfmal so groß wie die Münchens). Insgesamt sind heute zweieinhalb Prozent der Fläche der neuen Bundesländer in Kirchenbesitz, das entspricht der Größe des Saarlandes (»TAZ« 6. Oktober 1995).

Des weiteren sei darauf verwiesen, daß die beiden Großkirchen der Bundesrepublik deren zweitgrößten Arbeitgeber darstellen, für Hunderttausende also unverzichtbarer Bestandteil ihrer Existenz sind, ohne daß sie in den Genuß der arbeitsrechtlichen Schutzmechanismen anderer ArbeitnehmerInnen kämen, da die Kirchen die sogenannte „Dienstgemeinschaft" ihrer Angestellten weitgehend autonom regeln können.

Drittens: *Die moralisch-ethische Einflußnahme* der römischen Kirche auf das gesellschaftliche Leben der Bundesrepublik geht zwar allmählich zurück, ist aber nach wie vor nicht gering zu veranschlagen. Die Kirche geriert sich auch weiterhin als Statthalterin konservativer Wertvorstellungen, die sie über Privatschulen, Religionsunterricht, eigene Fakultäten und Bildungseinrichtungen, ihre Beratungsstellen und öffentliche Verlautbarungen geltend macht, etwa in ihrer Einschätzung der gesellschaftlichen Rolle der Frau, ihrer Ablehnung homosexueller Partnerschaften, ihrer Absage an die Möglichkeit kirchlicher Scheidung, ihrem Nein zur sogenannten künstlichen Empfängnisverhütung und ihrem Idealbild christlicher Familie als dem Reservoir konservativer Werthaltungen. International führt diese Politik der römischen Kirche nicht zuletzt zu einer fatalen Einstellung gegenüber dem Problem der Bevölkerungsexplosion: „Der Papst macht sich in einer geradezu fundamentalistischen Verantwortungslosigkeit aus ideologischer Blindheit an unzähligen Menschenleben schuldig." (Pfürtner, S. 92)

Viertens: Schließlich sei auf die Gefahr hingewiesen, die die Existenz einer sich selbst als explizit als nicht-demokratisch auslegenden Großinstitution (mit zumeist reiner Männerherrschaft) im Kontext demokratischer Gesellschaften darstellt, insofern sie *ein latent anti-demokratisches Potential* bereitstellt, das in Krisenzeiten durchaus zu deren Überwindung aktiviert werden kann, wie sich am Beispiel der Legitimation des Nazismus durch den Vatikan 1933 leicht zeigen läßt (vgl. Denzler). Zu diesen externen Faktoren politischer Präsenz der römisch-katholischen Kirche kommen interne Faktoren hinzu, die zumindest für die Kirchenmitglieder selbst von existentieller Bedeutung sind.

Als interne Faktoren können folgende bezeichnet werden:

Erstens: Die römische Kirche ist weit davon entfernt, die Gleichberechtigung von Mann und Frau zu realisieren. Der Ausschluß der Frauen vom Priesteramt und damit von allen Leitungsfunktionen innerhalb der Institution allein aufgrund ihres Geschlechts manifestiert einen kruden *Sexismus*, wie er außerhalb der Kirche bei allen

Defiziten in der Gleichstellung der Geschlechter schwerlich anzutreffen sein wird.

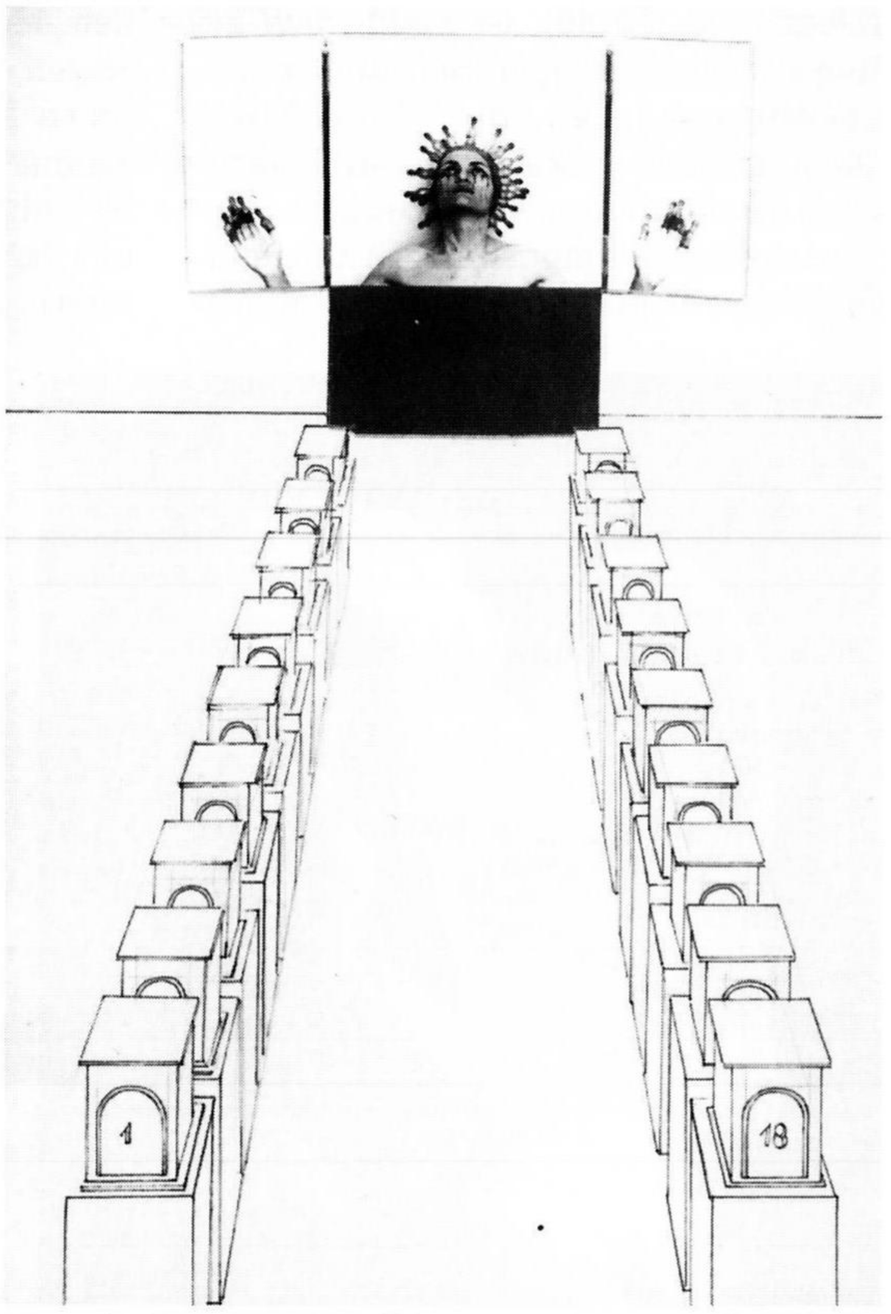
Zweitens: *Die Absage an eine autonom verfaßte Sittlichkeit*, die ihren schärfsten Ausdruck im Verbot sexueller Selbstverwirklichung katholischer Priester findet, stellt „den Versuch einer ideologischen Herrschaftsausübung totalitärer Art" (Pfürtner, S. 26) dar (vgl. Haag, S. 109ff.).

Drittens: *Das Menschenrecht auf freie Meinungsäußerung wird innerkirchlich auf beschämende Weise unterdrückt*, was all diejenigen zu spüren bekommen, die sich dieses Recht dennoch herausnehmen. Der Autor dieses Beitrags zum Beispiel ist allein aufgrund der Veröffentlichung eines Leserbriefs, in dem er sich nicht in Übereinstimmung mit den geltenden Zulassungsbedingungen zur Teilnahme an der katholischen Eucharistiefeier geäußert hatte, aus dem kirchlichen Dienst entlassen worden (vgl. »Publik-Forum« 10. Juni 1994 sowie 26. August 1994).

Viertens: *Das Recht auf die Freiheit der theologischen Wissenschaft wird allerorten verletzt*, wovon (u.a.) der Entzug der Lehrbefugnis für Hans Küng (1980), das Sprech- und Publikationsverbot für den Befreiungstheologen Leonardo Boff (1991/92), das Lehr- und Predigtverbot für den Theologen und Psychotherapeuten Eugen Drewermann (1991/92), die Suspendierung des Jesuiten Rupert Lay von der Lehrtätigkeit an der Jesuitenhochschule in Frankfurt/Main (1995) oder die Sanktionen gegen die brasilianische feministische Theologin und Ordensfrau Ivone Gebara (1996) beredtes Zeugnis abgeben.

Fünftens: *Das Recht auf freie Wahl der EntscheidungsträgerInnen innerhalb eines demokratischen Gemeinwesens wird von der katholischen Hierarchie abgewiesen:* Bischöfe werden vom Papst ohne jede Rücksprache mit dem Kirchenvolk eingesetzt oder auch, wie der „Fall Gaillot" in Frankreich 1995 gezeigt hat, abgesetzt, Bischöfe ihrerseits setzen Priester ohne Mitbestimmungsrecht in ihren Diözesen ein. Ein funktionierendes Rechtssystem existiert nicht, Ankläger und Richter sind die gleiche Instanz, dem Angeklagten wird kaum Einsicht in die Aktenlage gewährt (Haag, S. 84f.). Der Einfluß des Kirchenvolks auf Ideologiebildung und ökonomische Ressourcen ist minimal. Mit Recht läßt sich das römische System als letztes in Europa noch verbliebenes totalitäres Herrschaftssystem charakterisieren: „Den Kräften, die hier am Werk sind, geht es nicht um das Wohl der Gläubigen, nicht um Eintracht in Frieden, sondern um die Erhaltung und den Ausbau ihrer Macht." (Haag, S. 84) Wie weit die römisch-katholische Kirche davon entfernt ist, ein humanes Religionssystem zu verkörpern, zeigt der skandalöse Tatbestand, daß der Vatikan bis heute die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950 nicht unterzeichnet hat (Haag, S. 33).

Führt man sich abschließend vor Augen, daß diese Institution der römischen Kirche weltweit nahezu eine Milliarde Menschen umfaßt, dann dürfte hinreichend plausibel werden, warum die „Forderung nach einer Erneuerung der Kirche im Geiste Jesu", wie sie der Text des KirchenVolksBegehrens ins Auge faßt, kein müßiges Sandkastenspiel religiös Frustrierter, sondern ein politisches Unternehmen von weltweiter gesellschaftlicher Rasanz darstellt, das auf die Humanisierung von Kirche und Gesellschaft gleichermaßen abzielt. Unmittelbarer Anlaß zu dem reformerischen Vorstoß der KirchenVolksBegehrerInnen war dabei wohl weniger die eben geschilderte substantielle Krise des römischen Katholizismus, sondern eher seine pluriforme Dekadenz, die ihn innerlich auszehrt und gesellschaftlich zunehmend der Lächerlichkeit preisgibt.



Renate Bertlmann: „Wann werden uns die Theologen endlich etwas von Zärtlichkeit erzählen?"

Der Tübinger katholische Theologe Norbert Greinacher wirft der Amtskirche einen „kollektiven Akt der Selbstzerstörung" vor (»Westfalenpost« 25. Oktober 1994). Zum Verständnis des KirchenVolksBegehrens ist es notwendig zu sehen, wie stark der römische Katholizismus von innen und außen mittlerweile unter Druck steht.

Innere Auszehrung der römisch-katholischen Kirche

Erstens: Die Integrationskraft der römisch-katholischen Kirche schwindet seit Jahrzehnten. Die Zahl der jährlichen Kirchenaustritte in der Bundesrepublik hat sich auf rund 150.000 eingependelt. Lediglich etwa 20 Prozent der KatholikInnen besuchen regelmäßig, also mindestens zweimal im Monat, den Gottesdienst (Holzgreve; vgl. Gabriel). Etwa 80 Prozent der aktiven KatholikInnen lehnen die Vorgaben des römischen Lehramtes zu Fragen der sogenannten künstlichen Empfängnisverhütung, zur Unauflöslichkeit der Ehe oder zur prinzipiellen Ablehnung der Abtreibung ab (Holzgreve, vgl. Haag). Die Bereitschaft, sich ehrenamtlich zu engagieren, geht dramatisch zurück, und das vor allem bei den bislang verläßlichsten Kirchenmitgliedern: „So wie die Kirche vor gut hundert Jahren die Arbeiterschaft verlor, weil sie zu sehr die Partei der Reichen und Mächtigen ergriff, ist sie heute dabei, ihre Haupt‚bastionen' in zuvor nicht gekanntem Ausmaß zu verlieren: die Frauen und die älteren treuen ‚Diener' der Kirche" (Holzgreve, S. 9). Fazit: „Auf die Gesamtbevölkerung bezogen – insbesondere bei den Jüngeren, Gebildeteren und Großstädtern – verliert die kirchlich verfaßte Religion weiter an Integrationskraft" (Gabriel, S. 65).

Zweitens: Die Rekrutierung von zölibatär lebenden Klerikern zur Besetzung institutioneller Schaltstellen von der Leitung einer Pfarrstelle bis zur Besetzung von Bischofssitzen gestaltet sich zunehmend problematisch. So ging

die Zahl der Weihen zum Priestertum in Deutschland von knapp unter 300 in den Jahren 1989 und 1990 auf 186 im Jahre 1995 zurück. (»Herder Korrespondenz« 5/1996, S. 252) In Österreich sank die Zahl der Seminaristen von 362 im Jahr 1989 auf 252 im Jahr 1994. Mutatis mutandis gilt dieser Trend für die ganze Weltkirche. Zudem geben immer häufiger Priester ihr Amt auf, um der Verpflichtung zum Zölibat nicht länger unterworfen zu sein. In den letzten 25 Jahren haben 80.000 der 400.000 Priester der gesamten Kirche geheiratet, also jeder Fünfte (Haag, S. 32).

Drittens: Die Autorität der kirchlichen Hierarchie wird durch immer neue, meist im Zusammenhang des Zölibatgesetzes stehende Skandale katholischer Bischöfe mehr und mehr untergraben. Der „Fall Groer", bis zu seinem Rücktritt im September 1995 Erzbischof von Wien, der im März 1995 der sexuellen Belästigung Minderjähriger im Knabenseminar Hollabrunn beschuldigt wurde, stellt den unmittelbaren Anlaß für das österreichische KirchenVolksBegehren dar (Deflorian, S. 33). Im Juni desselben Jahres trat der Bischof von Basel, Hansjörg Vogel, nach nur 14monatiger Amtszeit zurück, da eine Frau ein Kind von ihm erwarte. Der irische Bischof Eamonn Casey mußte zurücktreten, nachdem in Amerika ein Casey-Sohn auftauchte, der zudem von Schweigegeldern aus Kirchenpfründen lebte. Im Herbst 1996 tauchte der schottische Bischof Roderick Wright unter und bekannte sich zu der Beziehung zu einer Frau und zu einem 15jährigen Sohn, verschwieg dabei jedoch, daß dieses Kind aus einer früheren Beziehung stammte, was erst durch dessen Mutter an die Öffentlichkeit gelangte. Ein erneuter Fall von Päderastie durch einen Bischof wurde jüngst aus Belgien bekannt.

Auf der anderen Seite werden sozial engagierte und beim Volk hoch angesehene Bischöfe von Rom aus dem Amt gejagt wie etwa im Januar 1995 Bischof Jaques Gaillot aus der französischen Diözese Evreaux, oder sie werden wie im Fall des mexikanischen Bischofs Samuel Ruiz über die Beistellung eines sogenannten Koadjutors weitgehend kaltgestellt oder ihre Einflußsphäre wie bei Kardinal Evaristo Arns, Bischof von Sao Paulo/Brasilien, durch Zersplitterung ihres Bistums eingeschränkt, oder ihr Lebenswerk wird systematisch zerstört, wie im Fall des Erzbischofs von Recife in Brasilien, Dom Helder Camara (»Eine-Welt-Magazin« 1/1996).

Umstrittene Bischofsernennungen wie diejenige des reaktionären Dr. Kurt Krenn in die österreichische Diözese St. Pölten, die „Kölner Affäre" um die Ernennung Joachim Meisners zum Erzbischof von Köln, bei der bei laufendem Verfahren in die Wahlordnung eingegriffen wurde, oder der „Fall Haas", der das Schweizer Bistum Chur in eine tiefe Spaltung gestürzt hat, rufen immer wieder den Unmut des Kirchenvolks hervor, das sich mehr und mehr zur Unmündigkeit verurteilt und der Willkür klerikaler Macht ausgeliefert sieht.

Viertens: Römische Entscheidungen wie die der unbedingten Verweigerung der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie (1994) oder des definitiven Ausschlusses der Frauen vom Weihepriestertum (1995) vertiefen das Schisma zwischen kirchlicher Führung und Basis.

Im Jahr 1993 erschien in Deutschland ein Buch mit dem Titel: „Müssen wir an der katholischen Kirche verzweifeln?" Im selben Jahr ließ der Theologieprofessor Peter Eicher sich von seiner Tochter Manuela öffentlich die Frage stellen: „Wie kannst du noch katholisch sein?" Nicht Aufbegehren, sondern Resignation scheint die beherrschende Stimmung im deutschen Katholizismus zu sein. Umso überraschender wirkt die im KirchenVolksBegehren zur Explosion kommende Revolte der katholischen Basis, die freilich nicht die erste Manifestation innerkirchlicher Opposition ist, sondern durchaus ihre Vorläufer und Korrelate hat. Bevor davon die Rede ist, sei noch auf den sich verstärkenden Gegenwind gegenüber den religiösen Großinstitutionen in der bundesrepublikanischen Gesellschaft hingewiesen.

Gesellschaftliche Marginalisierung der römisch-katholischen Kirche

In den vergangenen Jahren, in gewissem Sinn verschärft durch die Wiedervereinigung Deutschlands 1990, geraten die kirchlichen Großinstitutionen zunehmend unter einen neuen Säkularisierungsdruck, der auf die konsequente Trennung von Kirche und Staat abzielt. Symptomatisch dafür ist einmal das mittlere Beben in der bundesrepublikanischen Gesellschaft, das durch das sogenannte *Kruzifixurteil* des Bundesverfassungsgerichts im Sommer 1995 ausgelöst wurde, das die Entfernung von Kruzifixen aus den öffentlichen Schulen Bayerns vorschreibt für den Fall, daß Eltern sich durch die Präsenz von Kreuzen in ihrer negativen Religionsfreiheit eingeschränkt sehen (»Frankfurter Rundschau« 15. August 1995). Hier hatten die Karlsruher Richter offenbar „den Nerv getroffen" (Pappert), die katholische Hierarchie lief Sturm und sah im Verbund mit der konservativen politischen Klasse den Untergang des christlichen Abendlandes heraufziehen. Nicht lange danach, im Frühjahr 1996, folgte der nächste Schlag: die den konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als Regelfach ablösende *Einführung des Pflichtfachs „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde"* (LER) in Brandenburg, worin die Großkirchen die grundgesetzlich verbriefte Pflicht des Staates, konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zu gewährleisten, verletzt sahen und erneut Seite an Seite mit der CDU/CSU-Bundestagsfraktion eine Normenkontrollklage vor dem Karlsruher Gericht einreichten (»Frankfurter Rundschau« 29. März 1996).

Parlamentarisch vertretene Parteien wie Bündnis 90/Die Grünen *fordern die konsequente Trennung von Kirche und Staat*, den Abbau von Sonderprivilegien der Amtskirchen, die Überprüfung und eventuelle Kündigung der Konkordate und Kirchenverträge, die Ersetzung des staatlichen Kirchensteuereinzugs durch ein freiwilliges Beitragssystem der Kirchen sowie die Gleichstellung kirchlicher Angestellter in Bezug auf Arbeitsschutz und demokratische Mitwirkungsmöglichkeiten mit anderen Beschäftigten.

Die Diskussion um das Verhältnis von Kirche und Staat steht also auf der Tagesordnung, so daß Johannes Paul II. sich während seines letzten Deutschlandbesuchs im Sommer 1996 zu der Mahnung veranlaßt sah: „Bei Wahrung gegenseitiger Freiheit und Unabhängigkeit ist das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Deutschland auf Kooperation hin angelegt und nicht auf Trennung." (Predigt am 23. Juli 1996 im Berliner Olympiastadion)

Einerseits von internen Krisen geschüttelt, bläst also andererseits (gewiß nicht nur) der römisch-katholischen Kirche der säkulare Wind der Gesellschaft kräftig ins Gesicht und führt in ihrem Inneren zu einer nochmaligen Steigerung des Konfliktpotentials zwischen konservativen Kräften auf der einen Seite, die durch Abschottung und Restauration sich über die Zeit retten wollen und bewußt ins selbstgewählte Ghetto einmarschieren, und innovati-

ven Gruppierungen auf der anderen Seite, die durch eine grundlegende Reform der römisch-katholischen Kirche diese aus ihrer inneren Lethargie herausführen, ihr neue Glaubwürdigkeit aus dem Geiste des Evangeliums verleihen und sie wieder als ernstzunehmende Größe in den Diskurs um die Zukunft einer global humanen Gesellschaft einschalten wollen. Zu diesen Versuchen zählt das KirchenVolksBegehren, wenn auch nicht allein.

Innerkirchliche Reformbewegungen

Durch die gesamte Geschichte des Christentums zieht sich eine gleichsam subversive Tradition, oft gewaltsam zum Verstummen gebracht, hin und wieder fanatisch bis zur Menschenverachtung, leider nur zu häufig domestiziert. Ein anderes Christentum scheint hier auf, radikal, befreiend, kritisch, so etwa in den Anfängen der Bettelorden des Mittelalters, der Hussiten in Böhmen, der Reformation mit ihrer Befreiung des religiösen Individuums im Angesichte Gottes (Luther) bzw. der Befreiung der Unterdrückten aus ökonomischer Abhängigkeit (Müntzer), bis hin zu den christlichen MärtyrerInnen im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, der oft genug zugleich ein Widerstand gegen die eigene Kirche war (etwa Dietrich Bonhoeffer), oder den VertreterInnen der Befreiungstheologie, die ihre Option für die Armen (wie der Erzbischof von San Salvador, Oscar A. Romero) nicht selten mit dem Leben bezahlen mußten und zuweilen von der eigenen Kirche im Stich gelassen oder massiv sanktioniert wurden.

Im Blick auf die subversiven Traditionen des Christentums schrieb selbst der atheistische Ernst Bloch anerkennend: „Es ist das Beste an der Religion, daß sie Ketzer hervorruft." In dieser Tradition stehen schließlich auch die aktuellen innerkirchlichen Reformbewegungen, insofern sie das versteinerte Gehäuse der totalitär verfaßten klerikalen Männerkirche aufbrechen und einem befreienden Christentum den Weg bahnen wollen. Bevor ich auf das KirchenVolksBegehren selbst eingehe, sollen zumindest einige Erscheinungsformen dieses anderen Katholizismus aufgezeigt werden. Erstens: Demokratisch verfaßte, politisch engagierte Basisgemeinden finden sich nicht allein in Lateinamerika, sondern auch in Europa, worauf die von Norbert Copray (u.a.) veröffentlichte Studie „Die andere Kirche. Basisgemeinden in Europa" (1982) hinweist. Zweitens: Seit den siebziger Jahren arbeiten die „Christen für den Sozialismus" an der Unterstützung lateinamerikanischer Befreiungsbewegungen. Drittens: Seit 1980 versucht die „Initiative Kirche von unten" (IKvu) eine konsequente Option für die Ausgegrenzten zu verwirklichen. In dieser Initiative haben auch die OrganisatorInnen des bundesdeutschen KirchenVolksBegehrens ihre Wurzeln. Viertens: Die Gruppierung „Homosexuelle und Kirche" (HUK) kämpft seit Jahren für die gleichberechtigte Anerkennung homosexueller Beziehungen in Kirche und Gesellschaft. Fünftens: Die bundesweit aktive Gruppe „Maria von Magdala" engagiert sich für die Gleichberechtigung von Frauen innerhalb der römischen Kirche. Sechstens: Die Initiative „Christenrechte in der Kirche" arbeitet seit über zwanzig Jahren an der Aufklärung und Überwindung von Menschenrechtsverletzungen im Raum der kirchlichen Institution. Siebtens: Die „Vereinigung katholischer Priester und ihrer Frauen" setzt sich für die Wiederzulassung verheirateter Priester zur Ausübung des Priesteramtes sowie die Überwindung des Pflichtzölibats ein.

Neben diesen und anderen innerkirchlichen Oppositionsgruppen formiert sich allmählich auch eine theologische Opposition an den katholisch-theologischen Fakultäten, deren Wortführer Hans Küng (Tübingen), Peter Eicher (Paderborn), Norbert Greinacher (Tübingen), Rupert Lay (Frankfurt) und, wie Küng und Lay mittlerweile suspendiert, Eugen Drewermann (Paderborn) sind. Im Jahre 1989 unterschrieben 162 katholische TheologieprofessorInnen des deutschsprachigen Raumes und der Niederlande die von den Tübinger Theologen Norbert Greinacher und Dietmar Mieth und einer Gruppe ErstunterzeichnerInnen initiierte Kölner Erklärung „Wider die Entmündigung – Für eine offene Katholizität". (Küng, S. 220ff.)

Selbst die traditionell eher zurückhaltenden kirchlichen Verbände proben den Aufstand. So hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZDK) 1991 in einem Diskussionsbeitrag mit dem Titel „Dialog statt Dialogverweigerung – Wie in der Kirche miteinander umgehen" eine neue demokratische Kultur des Umgangs miteinander eingemahnt. Auf derselben Linie liegt der „Demokratieförderplan für die katholische Kirche in Deutschland" des Bundes der katholischen Jugend (BdkJ) von 1994, der den Titel trägt „Macht teilen – Gleichheit anerkennen". Schließlich arbeiten auf regionaler Ebene synodale Foren an der Reform der römisch-katholischen Kirche, so etwa das Synodale Forum „Kirche im Ruhrgebiet", das 1994 mit einem „Manifest für eine offene Kirche" an die Öffentlichkeit getreten ist.

Diese unvollständigen Hinweise auf eine breite innerkirchliche Reformströmung zeigen, daß der römische Katholizismus weder national noch international eine uniforme Phalanx bildet (was er historisch im übrigen niemals getan hat), sondern von einer breiten Opposition durchzogen ist, der es freilich nicht um die Zerstörung der katholischen Kirche, sondern um ihre grundlegende Reform im Geiste Jesu Christi, ihres einzigen „Hauptes" geht, um Gottes und der Menschen willen. In diesen Strom innerkirchlicher Opposition gehört nun auch das KirchenVolksBegehren vom Sommer des vergangenen Jahres.

Das KirchenVolksBegehren: Forderung nach einer Erneuerung der Kirche im Geiste Jesu

Nachdem die unerwartet große Resonanz, die das KirchenVolksBegehren in Österreich hervorgerufen hatte, in Deutschland bekannt geworden war, entschloß sich eine InitiatorInnengruppe um den Hannoveraner Städteplaner und Sprecher der Initiative Kirche von unten (IKuv), Christian Weisner, das Begehren auch in Deutschland zu starten. Es wurde der Zeitraum der Initiative (16. September 1995 bis 12. November 1995) festgelegt, eine intensive Medienkampagne gestartet, Kontaktgruppen in allen bundesdeutschen Diözesen aufgebaut, alle 13.000 Pfarreien mit Informationsmaterial und Unterschriftenlisten versorgt, eine Aktionszeitung in über 200.000 Exemplaren über die Zeitschrift »Publik-Forum« (in etwa das Pendant zur österreichischen »Kirche intern«) oder direkt auf Anfrage an allen Aktiven versandt, Diskussionsveranstaltungen zu den fünf Forderungen vor Ort organisiert, im Herder-Verlag erschien der Diskussionsband „Wir sind Kirche – Das KirchenVolksBegehren in der Diskussion". Unterschriften wurden vor Kirchentüren, an öffentlichen Plätzen, über Annoncen, im privaten Umfeld, in Zügen, via Briefzuschriften und so weiter gesammelt. Am Sonntag, dem 19. November 1995 um 22.57 Uhr, lag das Ergebnis der Aktion auf dem Tisch und wurde auf einer Pressekonferenz

bekanntgegeben: 1.845.141 Menschen sprachen sich durch ihre Unterschrift unter die fünf Forderungen des KirchenVolksBegehrens für eine Erneuerung der Kirche im Geiste Jesu aus. Davon bekannten sich 1.483.340, das sind 80,39 Prozent, ausdrücklich als römisch-katholisch. Dieses Ergebnis wurde dem Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, am 2. Dezember 1995 persönlich überreicht. Worin bestanden die Forderungen der KirchenVolksBegehrerInnen?

Erneuerung der Kirche im Geiste Jesu – die fünf Forderungen

Der Text der Forderungen des bundesrepublikanischen Begehrens war identisch mit dem in Österreich. Auf diese Weise sollte dokumentiert werden, daß es sich nicht um lokal oder national regionalisierte, sondern übergreifende, die „katholische Internationale" betreffende Forderungen handelte. Kurz gefaßt lauten sie:

1. *Aufbau einer geschwisterlichen Kirche*; dazu gehört die Überwindung der Kluft zwischen Klerus und Laien sowie die Mitentscheidung der Ortskirchen bei Bischofsernennungen.

2. *Volle Gleichberechtigung der Frauen*; dazu gehört die Öffnung des ständigen Diakonats für Frauen, ihr Zugang zum Priesteramt sowie zu allen Leitungsämtern.

3. *Freie Wahl zwischen zölibatärer und nicht-zölibatärer Lebensform.*

4. *Positive Bewertung der Sexualität als wichtiger Teil des von Gott geschaffenen und bejahten Menschen*; dazu gehört die Anerkennung der sittlichen Autonomie der Gläubigen (etwa in Fragen der Empfängnisregelung), der Verzicht auf pauschale Verurteilungen (etwa im Fall vorehelicher Beziehungen oder der Homosexualität) sowie die stärkere Betonung anderer Themen (wie etwa Frieden, soziale Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung).

5. *Frohbotschaft statt Drohbotschaft*; dazu gehört der Primat der Lebensbegleitung vor der Verurteilung, sowie mehr Verständnis und Versöhnungsbereitschaft im Umgang mit Menschen in schwierigen Situationen anstelle von unbarmherziger Härte und Strenge (zum Beispiel bei wiederverheirateten Geschiedenen oder verheirateten Priestern ohne Amt). (Der Wortlaut der Forderungen findet sich bei Zulehner, S. 16f.)

Die Radikalität der hier artikulierten Forderungen verbirgt sich hinter ihrer scheinbar harmlosen Auflistung. Daß mehr auf dem Spiel steht als eine Collage gesellschaftlicher Selbstverständlichkeiten, die in den kirchlichen Binnenraum hineingeholt werden sollen, zeigt ein Blick auf das erkenntnis- und handlungsleitende Interesse des Begehrens: „die Erneuerung der Kirche im Geiste Jesu". Der Subtext der fünf Optionen fordert nichts weniger als die Überwindung des real existierenden menschenverachtenden Katholizismus durch einen Katholizismus mit menschlichem Antlitz, die Ablösung des „autoritären" durch einen

Renate Bertlmann: Die Braut, 1979.

„humanen Katholizismus" (Peter Eicher), bzw. die Reformation der totalitären zugunsten einer demokratischen, nicht konfessionalistischen katholischen Weltkirche. In ihr wären die oben genannten substanziellen Defizite des römischen Katholizismus endgültig überwunden: ihr strukturimmanenter Sexismus zugunsten der vollen Partizipation von Frauen auf allen kirchlichen Ebenen in allen kirchlichen Funktionen (Forderung 2); die Absage an die autonom verfaßte Sittlichkeit zugunsten der Anerkennung des Glaubenssubjekts in seiner unhintergehbaren aufgeklärten Autonomie (Forderung 4); die Absage an die Meinungs- und Forschungsfreiheit zugunsten einer universalen und prinzipiell egalitären Kommunikationsgemeinschaft (Forderung 1); schließlich die Absage an die freie Wahl von EntscheidungsträgerInnen zugunsten der Realisierung demokratischer Legitimationsprozesse auf allen Ebenen der Weltkirche sowie der Überwindung des Prinzips der Klassenkirche, in der gleichsam die religiös Besitzenden (die sogenannten Kleriker) den religiös Abhängigen (den sogenannten Laien) wie Herrscher den Beherrschten gegenüberstehen.

In der Folge dieser introvertierten Reform käme es zu einer extrovertierten Neudefinition der katholischen Kirche im Kontext von Politik und Gesellschaft, die zur Überwindung ihrer oben geschilderten gesellschaftlichen Aporien führen könnte. An erster Stelle wäre hier die moralisch-ethische Einflußnahme der römisch-katholischen Kirche zu nennen, die nicht länger in der Stabilisierung und Propagierung restriktiv-intoleranter Formen von Sexualität, Partnerschaft und Familie, sondern der offenen Förderung und Begleitung menschlicher Beziehungsmodelle nach dem Prinzip der Verantwortung und Toleranz bestehen würde (Forderung 4 und 5), sowie die Überwindung des latent antidemokratischen Potentials des römischen Katholizismus zugunsten des weltweiten Engagements und der Verteidigung demokratischer Kulturen gegenüber allen politisch, kulturell oder religiös motivierten Angriffen durch einen demokratisch verfaßten Katholizismus (Forderung 1). Ausgerechnet die katholische Kirche als Ferment einer humanen Weltkultur? Wie stehen ihre Chancen?

KirchenVolksBegehren: Strohfeuer oder Dauerbrenner?

Aus der Unterschriftenaktion des KirchenVolksBegehrens ist mittlerweile eine reformorientierte Basisbewegung geworden, die in Österreich seit der Kirchenversammlung in Linz vom 15. Juni 1996 unter dem Motto „Und sie bewegt sich doch" als Plattform „Wir sind Kirche" agiert. In Deutschland hat sich auf dem ersten bundesweiten Ratschlag im Januar 1996 in

Düsseldorf die Bewegung „Wir sind Kirche“ gebildet.

In Linz stand die Forderung nach einem Konzil, einer offiziellen österreichischen Kirchenversammlung im Jahr 1998 sowie das Projekt eines Herdenbriefes zum Thema „Liebe – Eros – Sexualität“ auf dem Programm, der den österreichischen Bischöfen mittlerweile vorliegt (»Publik-Forum« 30. August 1996). Interessierte Frauen wurden aufgerufen, sich für das Priesteramt zur Verfügung zu stellen. Die Gemeinden wurden motiviert, verheiratete Priester in die Seelsorge zu integrieren.

Die österreichische Bischofskonferenz beauftragte ihre Pastoralkommission mit der Erarbeitung eines Maßnahmenkatalogs, der unter anderem ein Modell für die Mitwirkung bei der Auswahl von Bischofskandidaten, die Einrichtung einer Frauenkommission und das Ersuchen an Rom, die Zulassung von Frauen zum Diakonat zu prüfen, umfaßte. Das Zehn-Punkte-Programm der österreichischen Bischöfe, das als Reaktion auf die Vorschläge der Pastoralkommission erarbeitet wurde und deutliche Spuren des Ausgleichs zwischen den Flügeln der Bischofskonferenz trägt, sieht in erster Linie Gespräche mit der Plattform „Wir sind Kirche“ vor. Im September diesen Jahres luden die österreichischen Bischöfe zu einer „Wallfahrt der Vielfalt“ nach Mariazell ein. Salzburgs Erzbischof Georg Eder plädierte dafür, daß in der Kirche alle Gruppen Platz haben müßten. Eine Kirchenvollversammlung käme aber, so der Wiener Erzbischof Schönborn, bis 1998 nicht zustande.

In Deutschland setzen zahlreiche während des KirchenVolksBegehrens entstandene Basisgruppen ihre Arbeit in Form von alternativen Gottesdiensten, Informations- und Diskussionsveranstaltungen und offener Kritik an klerikaler Machtbehauptung fort. Während der Papstvisite im Juni 1996 realisierte die Bewegung ein umfangreiches kritisches Begleitprogramm unter dem Titel „Auch wir sind Kirche, Bruder Papst“. Im September fand parallel zu dem Katholischen Kongreß in Hildesheim ein Kirchenvolkstag statt, an dem auch der von Rom suspendierte französische Bischof Jaques Gaillot teilnahm. Die offiziellen Reaktionen von seiten der deutschen Bischöfe fallen nicht durchgängig so kraß aus wie die des Erzreaktionärs Dyba aus Fulda, der das KirchenVolksBegehren „so überflüssig wie einen Kropf im Nacken“ nannte, sind aber aufs Ganze gesehen so verhalten, daß der Tübinger Theologe Hans Küng mutmaßte, daß sie „offensichtlich unter dem Druck von Rom stehen und Angst haben vor dem Volk“ (»Frankfurter Rundschau« 19. September 1995).

Mittlerweile hat sich in Augsburg gar eine Gegeninitiative „Pro Kirche“ gegründet, die „keine Reform ohne bzw. gegen die Bischöfe und den Papst“ wünscht (»Frankfurter Rundschau« 8. September 1995).

Man sieht: Es knistert im Gebälk. Ob auf absehbare Zeit aber konkrete Früchte des Protests zu ernten sein werden, steht in den Sternen. Zu befürchten ist eher, daß auch diese Reformbewegung an der Verbohrtheit der vatikanischen Hierarchie zugrunde geht oder durch die repressive Toleranz gesprächsbereiter, aber reformunwilliger bzw. -unfähiger bischöflicher Entscheidungsträger erstickt. Hans Küng mahnte darum: „Entweder war das KirchenVolksBegehren der Anfang der Wende oder aber der Anfang vom Ende.“ ■

Renate Bertlmann: Die schwangere Braut mit dem Klingelbeutel, Performance, 1979.

Peter NEUHAUS ist katholischer Diplomtheologe. Seit seiner Entlassung aus dem kirchlichen Dienst 1994 Umschulung zum Krankenpfleger in Siegen, Deutschland.

Literatur

N. Copray u.a. (Hg.), Die andere Kirche. Basisgemeinden in Europa, Wuppertal 1982.

B. Deflorian, Erfahrungen in Österreich, in: Wir sind Kirche – Das Kirchenvolksbegehren in der Diskussion, Freiburg/Br. 1995, S. 31-39.

G. Denzler, V. Fabricius, Die Kirchen im Dritten Reich. Christen und Nazis Hand in Hand?, Bd. 1: Darstellung, Frankfurt/M. 1984.

P. Eicher, Wie kannst Du noch katholisch sein?, München 1993.

K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg/Br. 1992 (Quaestiones disputatae 141).

H. Haag, Den Christen die Freiheit. Erfahrungen und widerspenstige Hoffnungen, Freiburg/Br. 1995.

F. Hengsbach, M. Möhring-Hesse, Eure Armut kotzt uns an! Solidarität in der Krise, Frankfurt/M. 1995.

A. Holl, Katholisch geschlossen – Gedanken und Beobachtungen eines österreichischen Katholiken, in: S. R. Dunde (Hg.), Müssen wir an der katholischen Kirche verzweifeln?, Gütersloh 1993, S. 55-62.

W. Holzgreve, Hat die Kirche schon verloren? Zahlen und Fakten über die Einstellung von katholischen Gläubigen zur Kirche und ihren Lehren, Konstanz 1992.

H. Küng, Die Hoffnung bewahren. Schriften zur Reform der Kirche, München 1994.

S. H. Pfürtner, Sexualfeindschaft und Macht. Eine Streitschrift für verantwortete Freiheit in der Kirche, Mainz 1992.

P. M. Zulehner (Hg.), Kirchenvolks-Begehren. Kirche auf Reformkurs, Düsseldorf/Innsbruck/Wien 1995.

Daß der Eine Gott ...
nur das Abbild des Einen, die widerstreitenden,
in ihren Interessen kollidierenden Individuen
scheinbar oder wirklich zusammenhaltenden
orientalischen Despoten ist.
Friedrich Engels[1]

Abrahams Kindeskinder

Zum wechselvollen Verhältnis von Judentum und Islam

Helmut RIZY

Es sind jüdische und islamische Fundamentalisten, die heute den Friedensprozeß in Nahost in gleicher Weise bedrohen.

Die einen, insbesondere in den politisch-religiösen Gruppierungen der „Siedlerbewegung" vereint, stellen sich gegen eine Erfüllung der Forderung „Land für Frieden" als Abweichen von ihrem „gottgegebenen" Anspruch auf eben dieses Land; die anderen, politisch in der islamistischen Hamas organisiert, flankiert von einer Reihe terroristischer Kleingruppen, sehen in der Befreiung des Landes nicht eine politische Aufgabe der Selbstbestimmung des palästinensischen Volks, sondern eine „gottgewollte" Pflicht.

Auch der Streit, der sich Ende September um den Besuchertunnel unter dem Tempelberg von Jerusalem entzündete, war in erster Linie von konfessionellen Ressentiments getragen.

Zu keiner Zeit seit der Gründung des Staates Israel war die Auseinandersetzung zwischen den jüdischen und arabischen Bewohnern des Landes so religiös gefärbt wie heute. Von beiden Seiten wird der Eindruck geschürt, als stehe über allem ein unveräußerlicher Gegensatz zwischen Judentum und Islam. Nachdem selbst die Kriege, die der Nahe Osten in den vergangenen 50 Jahren erlebte, ausschließlich als säkulare Kriege, ohne jede religiöse Verbrämung, geführt worden sind, stellte dies zweifellos ein neues Element in der Auseinandersetzung dar.

Gewiß, die politischen Strukturen haben sich verändert; sowohl dem jüdischen als auch dem islamischen Fundamentalismus kommt heute weltweit ein Gewicht zu wie zu keinem anderen Zeitpunkt in der neueren Geschichte. Dennoch stellt sich die Frage, ob diese Orientierung auf die Religion – zumindest was den Nahostkonflikt betrifft – nicht ein letztes, vorgeschobenes Refugium jener reaktionären Kräfte beider Seiten ist, die sich mit keiner anderen Lösung als der Durchsetzung des eigenen Maximalanspruchs zufriedengeben wollen. Man muß allerdings zu den Ursprüngen der beiden Religionen zurückgehen, um eine mögliche Antwort darauf zu finden. Wann zuvor hat es einen Glaubenskrieg zwischen Juden und Muslimen gegeben?

Die Anfänge des Judentums

In ihrer ältesten Geschichte, in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends v.u.Z., waren die Hebräer nomadisierende Beduinenstämme mit einer patriarchalen Sippen- und Stammesordnung, die im nördlichen Arabien Viehzucht trieben. Schutzgötter mit ihren Kulten bestimmten das Pantheon der einzelnen Sippen und Stämme. Erst mit dem Vordringen nach Kanaan, wahrscheinlich im 15. oder 14. Jahrhundert v.u.Z. und der sich über Jahrhunderte hinziehenden Eroberung des fruchtbaren Landes, trat einer dieser Götter – Jahwe – als ein die Stämme im Kriegsziel einigender Gott in den Vordergrund. Mit dem Beinamen *zawaoth* versehen, wird er zum biblischen „Herrn der Heerscharen", womit keineswegs himmlische Heerscharen gemeint sind, sondern die hebräischen Verbände, deren blutigen Eroberungszug Jahwe gewissermaßen leitete, ja gebot.

So sagte er zu Josua: „Mach dich also auf den Weg, und zieh über den Jordan hier mit diesem ganzen Volk in das Land, das ich ihnen, den Israeliten geben werde. Jeden Ort, den euer Fuß betreten wird, gebe ich euch, wie ich es Mose versprochen habe. Euer Gebiet soll von der Steppe und vom Libanon an bis zum großen Strom, zum Eufrat, reichen – das ist das ganze Land der Hetiter[2] – und bis hin zum großen Meer, wo die Sonne untergeht."[3] Und wenn die Hebräer im Zuge ihrer Eroberung die Urbevölkerung des Landes erbarmungslos ausrotteten, so beriefen sie sich auch dabei auf Jahwe. Immerhin gebot dieser Gott nicht, daß mit den Menschen auch deren Besitz vernichtet würde: „Doch ihren Besitz und das Vieh ... dürft ihr erbeuten."[4]

Jahwe war zu jener Zeit weder der einzige Gott, den die Hebräer mitgebracht hatten, noch waren diese gegenüber den Gemeinde- und Stadtgöttern des eroberten Gebietes gefeit, deren Heiligtümer sie zum Teil übernahmen. Anders ist wohl kaum jene Stelle im „Buch der Könige" zu verstehen, derzufolge König Josia von Juda (641-609 v.u.Z.) dem Hohenpriester befahl, „alle Gegenstände aus dem Tempel des Herrn hinauszuschaffen, die für den Baal, die Aschera und das ganze Heer des Himmels angefertigt worden waren. ... Auch setzte er die Götzenpriester ab, die von den Königen von Juda bestellt worden waren und die auf den Kulthöhen, in den Städten Judas und in der Umgebung Jerusalems Opfer verbrannt sowie dem Baal, der Sonne, dem Mond, den Bildern des Tierkreises und dem ganzen Heer des Himmels geopfert hatten."[5]

Die Zentralisierung des Jahwe-Kults, die der König mit Hilfe der Priester des Tempels in Jerusalem anstrebte, sollte die Kräfte des Landes angesichts der Bedrohung von außen stärken. Dem diente auch die „Auffindung" des 5. Buch Mosis, des „Gesetzesbuches", mit dessen Hilfe die gröbsten sozialen Mißstände beseitigt wurden. Die Bemühungen waren allerdings vergebens. Josia selbst kam im Kampf gegen die Ägypter um. Zehn Jahre später wurde Jerusalem zum ersten Mal von den Truppen des babylonischen Königs eingenommen, 587 v.u.Z. wurde

schließlich der Tempel zerstört und ein Teil der Bevölkerung in die „babylonische Gefangenschaft“ geführt, die erst 538 v.u.Z. nach dem Sieg des Perserkönigs Kyros über die Babylonier ihr Ende fand.

Der Tempel in Jerusalem wurde zwar wieder aufgebaut, einen eigenständigen jüdischen Staat gab es in der Folge bis in unser Jahrhundert nicht mehr. Die Erfahrung der babylonischen Gefangenschaft und die Fremdherrschaft führten schließlich zur endgültigen Herausbildung des strengen Monotheismus mit straffer Zentralisierung des Kults und der Kanonisierung der alttestamentarischen Texte.

Tendenzen zum Monotheismus hatte es auch schon in der ägyptischen, der babylonischen und der iranischen Religion gegeben, jeweils als Spiegelbild eines politischen Zentralismus, der Autokratie der Könige. Hier allerdings ging es um die Monopolstellung der Jerusalemer Tempelpriester, die von den persischen und den nachfolgenden seleukidischen Königen die Statthalterschaft übertragen bekommen hatten.

Dabei ist auffällig, daß der Gestalt des Stammvaters Abraham, die vor dem Exil – etwa bei den Propheten Amos, Hosea oder Jesaja – nur wenig Beachtung gefunden hatte, nun eine neue, umfassende Bedeutung zukam. Es ist Nehemia, der Statthalter des Königs Artaxerxes in Juda, der sie besonders hervorhebt, wenn es bei ihm heißt: „Du, Herr, bist der Gott, der Abraham auserwählt hat. Du hast ihn aus Ur in Chaldäa herausgeführt und ihm den Namen Abraham verliehen. Du hast sein Herz getreu befunden; deshalb hast du mit ihm den Bund geschlossen (und ihm versprochen), seinen Nachkommen das Land der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Jebusiter und Girgaschiter zu geben; und du hast dein Wort gehalten, denn du bist gerecht.“[6] Die Erwählung Abrahams stellt gewissermaßen die Geburtsstunde des Judentums dar, mit ihm hat Gott den Bund geschlossen und nur über ihn sind seine Nachkommen das von Gott auserwählte Volk.

Mit der Selbstisolierung der Juden, wie wir sie bei Nehemia finden („Als man dieses Gesetz gehört hatte, sonderte man aus Israel alle Mischvölker aus.“[7]) – Ehen zwischen Juden und Fremdstämmigen wurden verboten, selbst der Umgang mit Nichtjuden wurde reglementiert, und alle Nichtbeschnittenen, alle die Jahwe nicht anbeteten, galten fortab als unreine Heiden – sollte der Zusammenhalt des Volks, ja gewissermaßen dessen Erhalt gewährleistet werden. Zugleich war sie aber auch Herrschaftsmittel.

Der letzte Prophet

Als Muhammad im reifen Mannesalter von 40 Jahren – um das Jahr 610 u.Z. – die religiös-politische Bühne seiner Heimatstadt Mekka betrat, betrachteten die Juden ihre göttliche Offenbarung längst als abgeschlossen, die Schriften der Bibel als kanonisiert und unverrückbar. Neuer Propheten bedurfte es da keiner mehr.[8] Sechs Jahrhunderte zuvor war schon einmal einer aufgetreten; im eigenen, wenn auch unter römischer Herrschaft stehenden Land, und er hatte die Anmaßung, sich gar als Messias zu bezeichnen, mit dem Leben bezahlt. Den neuen Propheten, der seine Offenbarung in seiner arabischen Heimat predigte, mochten die zahl- und durchaus einflußreichen jüdischen Gemeinden entlang der Weihrauchstraße mit Argwohn betrachtet haben, zu allererst hatten sie aber nur den gleichen Spott für ihn übrig, wie die Araber der Stadt Mekka, für die das polytheistische Wallfahrtsheiligtum der Ka'ba mehr als einträglich war.

Muhammad war allerdings nicht der erste seiner Landsleute, der sich dem Glauben „an den einen und einzigen Gott“ zuwandte. Im Koran ist mehrfach die Rede von *hunafa'* (Sing. *hanif*), ‚Gottsuchern‘ und ‚Gottergebenen‘, die einem Monotheismus anhingen. Keiner von ihnen sah aber diese religiöse Zuwendung in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung wie Muhammad und keiner hatte auch wohl das Charisma, diesem Glauben zum Sieg zu verhelfen. Wenn der neue Prophet auszog, seine Mitbürger aus religiöser Gleichgültigkeit, Diesseitsverhaftetheit und sozialer Ungerechtigkeit aufzurütteln, dann dürfen die Implikationen nicht übersehen werden, die die Beseitigung der alten Götter mit sich bringen würde, die Beseitigung der politisch-religiösen Zersplitterung, die damit verbunden war. Die wirtschaftliche Entwicklung Mekkas erforderte eine größere soziale Einheit, als sie die alten Stämme zu bieten vermochten. Der Monotheismus gab die Möglichkeit, diesen Prozeß voranzutreiben.

Dabei ging Muhammad zu Anfang keineswegs davon aus, eine neue Religion zu gründen. Versatzstücke der jüdischen und der christlichen Religion waren der Ansatzpunkt, wobei die frühen Suren des Koran darauf hindeuten, daß der neue Prophet davon ausging, die jüdischen Gemeinden für sich gewinnen zu können. Doch diese dachten nicht daran, den Prediger aus Mekka als Sendboten ihres Gottes zu betrachten. Erst da ging Muhammad daran, die Selbständigkeit des Islam zu fundieren. Er berief sich auf die Religion Abrahams. Er, der Vater aller Gläubigen, habe die reine Religion – vor dem Judentum und dem Christentum – verkündet.

Das Bindeglied ist Ismael, der erstgeborene Sohn Abrahams und legendäre Stammvater der Araber. Daß er mit seiner Mutter, der ägyptischen Sklavin Hagar, auf Betreiben der eifersüchtigen Frau Abrahams, Sara, verstoßen und in die Wüste geschickt worden war, ist nur die eine Seite, denn Abrahams Gott vergißt den Verstoßenen nicht. Heißt es doch in der Bibel: „Auch was Ismael angeht, erhöre ich dich. Ja, ich segne ihn, ich lasse ihn fruchtbar und sehr zahlreich werden. Zwölf Fürsten wird er zeugen, und ich mache ihn zu einem großen Volk.“[9]

Schließlich ist Ismael – noch bevor Isaak, der Stammvater des Volkes Israel, überhaupt geboren war – zugleich mit Abraham durch die Beschneidung den Bund mit Gott eingegangen. Und wenn auch das Buch „Genesis“ seinen Lebensweg nicht begleitet, so taucht er doch bei Abrahams Begräbnis an der Seite Isaaks wieder auf. Im Anschluß werden sogar Ismaels Söhne genannt; und es ist nicht uninteressant, daß einige dieser Namen auf assyrischen Inschriften als arabische Stämme erwähnt werden. Zwei der Söhne gaben überdies Oasen in der nordarabischen Wüste ihre Namen. Auch spätere jüdische Schriften gehen immer wieder davon aus, daß die Bewohner der arabischen Wüste die Nachfahren Ismaels seien.

Ein weiterer Schritt zur Verselbständigung des Islam, den Muhammad mehr und mehr als eine Religion der Araber verstanden wissen wollte, war die Änderung der Gebetsrichtung, die ursprünglich nach Jerusalem wies, zur Ka'ba in Mekka. Diese sei, so der Koran, von Abraham und Ismael errichtet[10] und erst später von den Anhängern der Vielgötterei mißbraucht worden.

Selbst nach der *hidjra* – als Muhammad im Jahr 622 mit seiner Gemeinde nach der Stadt Yathrib, die in der Folge *medinat an-nabi* (Stadt des Propheten), kurz Medina genannt wurde, ausgewandert war – versuchte dieser noch, die dort ansässigen ein-

flußreichen jüdischen Gemeinden an sich zu binden, indem er auf die religiöse Verwandtschaft zwischen Islam und Judentum verwies. In der von Muhammad als Friedensstifter zwischen den verfeindeten arabischen Stämmen Aus und Khazradj zustandegebrachten „Gemeindeverfassung" heißt es ausdrücklich: „Die Juden der Banu ‚Awf bilden eine Gemeinde mit den Gläubigen (wobei ihre Religion wie die der Muslime gelten soll), und zwar ihre Klienten und sie selbst; nur wer Ungerechtigkeit oder Trug begeht, der stürzt sich samt seinen Hausgenossen ins Unglück."[11] Gleiches galt für sechs weitere jüdische Stämme. Sie hatten lediglich gleich wie die Muslime Steuern für den Krieg gegen die Mekkaner zu zahlen.

Dieser jedoch führte zum Bruch mit den jüdischen Gemeinden und dem Judentum. So sollen sich – dem Koran zufolge – die Juden vom Stamm Qaynuqa' nach dem Sieg der Muslime über die Polytheisten Mekkas bei Badr betrübt gezeigt haben. Als es zudem noch zu gewalttätigen Auseinandersetzungen kam wurde dieser Stamm aus Medina vertrieben. Im Jahr darauf warf Muhammad dem Stamm Nadir vor, ihn bei der verlorenen Schlacht von Uhud (625) nicht unterstützt zu haben. Auch sie mußten schließlich die Stadt verlassen. Beim sogenannten Grabenkrieg (627) hatten die Juden des Stammes Qurayza die Mekkaner, die Medina belagerten, unterstützt und mit dem Feind Verhandlungen geführt. Nach dem Rückzug der Mekkaner griffen die Muslime die Qurayza an, Muhammad lehnte es sogar ab, ihnen freien Abzug aus Medina zu gewähren; die Männer wurden getötet, die Frauen und Kinder als Sklaven verkauft.

ahl al-kitab

Geprägt vom sich verändernden Verhältnis, das Muhammad im Lauf der Zeit gegenüber den jüdischen Gemeinden in Mekka und Medina einnimmt, sind auch die Aussagen, die im Koran zu Juden und Judentum getroffen werden. Im Grunde läßt sich beinahe für jeden Standpunkt ein passendes Zitat finden, je nach der politischen Opportunität. So diente der Koran-Vers „Siehe sie, die da glauben, die Juden und die Nazarener und die Sabier – wer immer an Allah glaubt und an den jüngsten Tag und das Rechte tut, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, und Furcht kommt nicht über sie, und nicht werden sie traurig sein"[12] zu Zeiten als Beweis dafür, die Anhänger dieser Religionen in ihrem Glauben zu belassen. Ähnliches gilt die Juden betreffend für den Vers: „Und streitet nicht mit dem Volk der Schrift, es sei denn in bester Weise, außer mit jenen von ihnen, die ungerecht handelten; und sprechet: ‚Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt ward und herabgesandt ward zu euch; und unser Gott und euer Gott ist ein einiger Gott, und ihm sind wir ergeben.'"[13]

Jom-Kippur-Büchlein.

Aber es heißt auch: „O ihr, die ihr glaubt, schließet nicht Freundschaft mit einem Volk, gegen das Allah erzürnt ist (gemeint sind die Juden Medinas, H.R.). sie verzweifeln am Jenseits, wie die Ungläubigen an den Bewohnern der Gräber verzweifeln."[14] Und: „Ein Teil vom Volk der Schrift möchte euch verführen, doch verführen sie nur sich selber und wissen es nicht."[15] Oder: „Wenn euch ein Gutes trifft, empfinden sie's übel, und so euch ein Übel trifft, so freuen sie sich dessen. Aber so ihr standhaft und gottesfürchtig seid, wird ihre List euch kein Leid antun."[16]

Eines bleibt aber zu jeder Zeit gültig: Juden wie Christen werden von Muhammad als Empfänger einer göttlichen Offenbarung anerkannt, sind „Leute des Buches" (*ahl al-kitab*). Für sie läßt der Koran den Grundsatz der Religionsfreiheit gelten, denn: „Es sei kein Zwang im Glauben."[17] Während den Heiden lediglich die Alternative: Bekehrung zum Islam oder Tod offenstand, durften Juden und Christen als „Schutzbefohlene" (*dhimmi*) ihrem Glauben treu bleiben – sofern sie bereit waren, für diesen Schutz Steuern zu zahlen. Es kann zwar keine volle Gemeinschaft zwischen Muslimen und Juden geben, doch sollen letztere auch nicht völlig ausgeschlossen werden. So heißt es auch im Koran: „Heute sind euch die guten Dinge erlaubt, und die Speisen derer, denen die Schrift gegeben ward, ist euch erlaubt, wie eure Speise ihnen erlaubt ist. Und [erlaubt sind euch zu heiraten] züchtige Frauen, die gläubig sind, und züchtige Frauen von denen, welchen die Schrift vor euch gegeben ward ..."[18]

Die muslimischen Eroberungskriege, die binnen 75 Jahren der Religion Muhammads die Herrschaft über ein Gebiet sicherten, das von Persien bis Andalusien reichte, führten dazu, daß schließlich neun Zehntel aller Juden in islamischen Ländern lebten. Die Landflucht, die aufgrund der Ausbeutung der Bauern in den eroberten Gebieten einsetzte, trieb viele Juden in die rasch wachsenden Städte, wo sie in der Blütezeit des Islam (etwa 10. bis 12. Jh.) in etwa 250 Handwerken und mehr als hundert anderen Berufen vertreten waren – ganz im Gegensatz zum christlichen Europa, wo ihr Erwerb auf wenige, zumeist verachtete Berufe, wie das Gewähren von Darlehen, beschränkt war. Auch Ghettos waren im islamischen Bereich unbekannt. Zwar gab es vorwiegend von Juden bewohnte Stadtviertel, doch zeigen Urkunden und Mietverträge jener Zeit, daß die Häuser von Juden und Muslimen aneinandergrenzten und Muslime Wohnungen in jüdischen Häusern mieteten wie auch umgekehrt.

Allerdings waren die Juden nur Bürger zweiten Ranges. Ihre Gottesdienste durften sie nur innerhalb der Grenzen ihrer Gemeinschaft und nur so abhalten, daß die Öffentlichkeit keinen Anstoß daran nehmen sollte. Sie durften nicht auf Pferden reiten oder Waffen tragen, durften nicht als Zeugen vor Gericht aussagen und waren vor allem von jedweder politischen Machtausübung ausgeschlossen. Der Staat garantierte andererseits den *dhimmi* Sicherheit an Leben und Eigentum, sowie Verteidigung gegen die-

jenigen Feinde, die auch die Feinde des Islam sind. Der Rabbi war ihr ermächtigtes Oberhaupt, das Verantwortung für Ruhe und Ordnung innerhalb der Gemeinde trug und nach außen die Vermittlung mit der islamischen Verwaltung übernahm.

Das Zusammenleben zwischen Juden und Muslimen in der islamischen Welt war weitgehend geregelt, was allerdings nicht hieß, daß die „Schutzbefohlenen" in Krisenzeiten nicht immer wieder zur Zielscheibe des Unmuts von Unzufriedenen wurden.

Leibarzt am Hof des Sultans

Von besonderer Bedeutung ist der kulturelle Austausch, der vor allem in der Blütezeit des Islam zwischen Juden und Muslimen stattfand. Über ihre arabischen Kollegen kamen jüdische Denker sowohl mit der griechischen Philosophie als auch mit neuen wissenschaftlichen und medizinischen Erkenntnissen in Verbindung. Die jüdische Literatur erhielt maßgebliche Anregungen von arabischen Vorbildern. Dieser Einfluß strahlte von Andalusien sogar in den christlichen Teil Spaniens aus, wie das Beispiel Ibn Zabaras (Josef ben Me'ir) zeigt, der im 12. Jahrhundert als Arzt und Dichter in Barcelona lebte. Sein „Buch der Vergnügungen" (*sefer scha'aschuim*) folgt in der Form den arabischen Maqamen, aber auch die eingestreuten Fabeln und Anekdoten stammen aus arabischen Quellen.

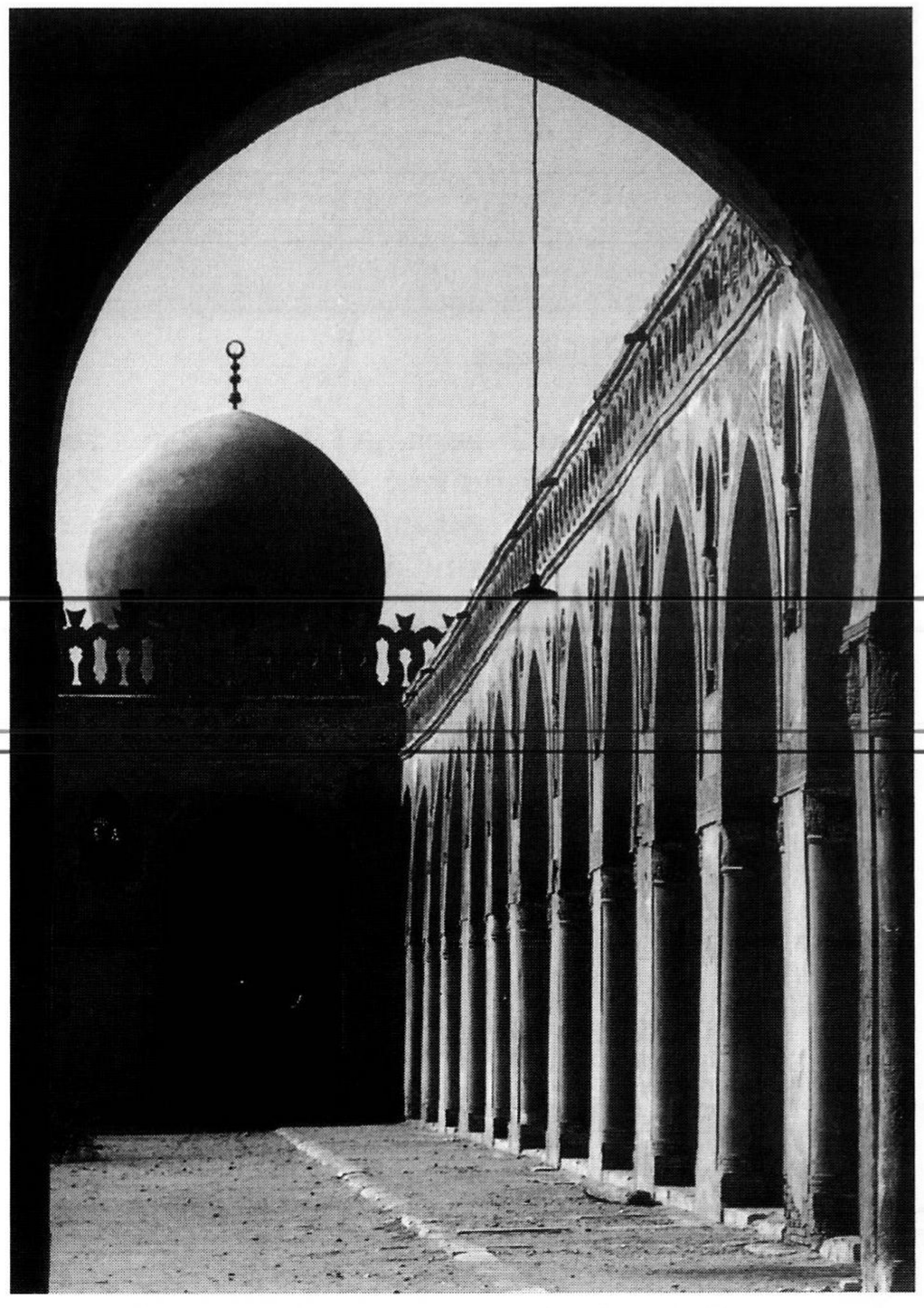
Ibn Esra (Moses ben Jakob), ein enger Freund Juda Ha-Lewis, befürwortete gar die Übernahme arabischer metrischer Muster in die jüdische Poesie. Sein in Arabisch verfaßtes „Buch des Gesprächs und der Beratung" entspricht ganz den Grundsätzen der arabischen *adab*-Literatur, wenngleich Ibn Esra in seinen religiösen Dichtungen sein Volk zur Buße aufrief und die Hoffnung auf den Messias predigte.

Auch Juda Ha-Lewi (Jehuda ben Samuel Halevi), 1080 in Toledo geboren, Arzt, Dichter und Religionsphilosoph, der auf der Fahrt ins Heilige Land umkam, schrieb sein „Buch des Arguments und des Hinweises über den Triumph der erniedrigten Religion" (*alchasari*) auf Arabisch.

Die lateinischen Scholastiker hielten Ibn Gabirol (Salomo ben Jehuda), den sie unter den Namen Avicebrol bzw. Avencebron kannten, aufgrund seiner Vorstellung von einer einheitlichen, den körperlichen wie den geistigen Substanzen zugrundeliegenden Materie und der besonderen Betonung des göttlichen Willens gar für einen muslimischen Philosophen.

Einen arabischen Kommentar zur jüdischen Mischna verfaßte Moses Maimonides (1135 in Cordoba geboren), der wohl bedeutendste jüdische Philosoph des Mittelalters. Er emigrierte nach der Eroberung Cordobas durch die Almohaden (1148) nach Nordafrika, kam schließlich nach Ägypten, wo er als Leibarzt des Statthalters von Sultan Salah ad-Din wirkte. In seinem Buch „Wegweisung für die Ratlosen", das erst im 13. Jahrhundert aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt wurde, sucht er eine prinzipielle Übereinstimmung zwischen der aristotelischen Philosophie und der jüdischen Religion herzustellen.

Leibarzt beim Almohadenherrscher Abu Ja'kub Jusuf I. war Maimonides arabischer Zeitgenosse Ibn Ruschd, auch als Averroes bekannt. Ihm wurde seine Interpretation der aristotelischen Philosophie zum Verhängnis. Seine Bücher wurden verbrannt, und Edikte wurden erlassen, die das Studium der philosophischen Bücher überhaupt untersagten. Daß ein beträchtlicher Teil des Lebenswerks Ibn Ruschds erhalten geblieben ist, ist spanischen Juden zu verdanken, die es ins Hebräische übersetzten oder auch nur in hebräische Buchstaben umschrieben, sodaß es die almohadischen Inquisitoren nicht mehr identifizieren konnten.



Die Hofarkaden der Ibn Tulun-Moschee in Fustat.

Nächstes Jahr in Jerusalem

Im 16. Jahrhundert geriet die arabische Welt mit Ausnahme einiger Randgebiete unter die Herrschaft der Osmanen. Unterdrückung und Ausbeutung führten zu Stagnation und Verelendung weiter Bereiche der Gesellschaft, traf Muslime und Juden in gleicher Weise, wenngleich die einen immerhin geltend machen konnten, von einer islamischen Macht unterworfen worden zu sein. Als das Osmanische Reich in der Folge des Ersten Weltkriegs zusammenbrach und Briten wie Franzosen mit der „heiligen Aufgabe der Zivilisation"[19] das koloniale Erbe in der arabischen Welt antraten, änderte sich dies. Für die Muslime des Nahen Ostens waren gewissermaßen die Kreuzritter zurückgekehrt, die Salah ad-Din einst aus Jerusalem vertrieben hatte. Der antikoloniale Widerstand war daher mit einer Rückbesinnung auf die Blütezeit des Islam verbunden. Dagegen sah ein Großteil der Juden in den europäischen Kolonialherren einen Ausweg aus der jahrhundertelangen Unterdrückung, wobei diese deren Hoffnungen durchaus für ihre kolonialen Ziele zu nutzen wußten. Die französisch geführten Schulen der Alliance Israélite Universelle, die in fast allen islamischen Ländern tätig war, hatten in dieser Hinsicht großen Einfluß.

Im Gegensatz zum 10. Jahrhundert lebten nunmehr aber neun Zehntel aller Juden in Europa bzw. in Amerika. Verfolgung, Isolierung und gesellschaftliche Ächtung vor allem in Osteuropa waren maßgeblich für die Herausbildung des Zionismus, der auf einer religiös tradierten Sehnsucht nach dem „Land der Väter" fußte. Schließlich war der Se-

genssprüch „Nächstes Jahr in Jerusalem“ Teil des Rituals europäischer Juden. „Der Zionismus ist die Heimkehr zum Judentum noch vor der Rückkehr ins Judenland“, erklärte Theodor Herzl in seiner Begrüßungsrede am I. Zionistenkongreß 1897 in Basel.

1917 versprach die britische Regierung – in Übereinstimmung mit dem US-Präsidenten Woodrow Wilson – in der sogenannten Balfour-Deklaration den Zionisten, die Errichtung einer „nationalen Heimstätte“ für das jüdische Volk in Palästina zu unterstützen. Es ist nicht unerheblich, in welcher Form der britischen Regierung die Förderung der zionistischen Zielsetzung schmackhaft gemacht worden war. Unmißverständlich hieß es da, daß sie bei der „Kolonisation“ von den Zionisten materiell wie personell Unterstützung erhalte, und ein jüdisches Palästina gestatte den Briten einerseits eine flexiblere Politik in Nahost, während es andererseits einen Stützpunkt gegen arabische Nationalbewegungen biete.

Einer der zionistischen Slogans hatte geheißen: „Gebt das Land ohne Volk dem Volk ohne Land!“ Doch die Einwanderer mußten erkennen, daß das Land schon besiedelt war. Für manche von ihnen, wie etwa für Schmuel Dayan, Vater des späteren israelischen Verteidigungs- und Außenministers Mosche Dayan, mochten die Araber zum Land gehören „wie die Moskitos, Insekten und wilden Tiere.“ Deshalb wären sie „vergänglich“, meinte er. „Ebenso wie man das wilde Gras und die Dornensträucher niederbrennen und die Sümpfe trockenlegen würde, würden die von Krankheiten heimgesuchten und hungernden Beduinenstämme verschwinden.“[20]

Das Problem erledigte sich jedoch nicht von selbst. Daran änderte auch die Gründung des Staates Israel 1948 nichts. Und fünf Kriege brachten neben eroberten Gebieten auch mehr und mehr Araber in den israelischen Herrschaftsbereich – Araber, die um ihre Selbstbestimmung kämpften. So wie arabische Politiker hatten erkennen müssen, daß es ihnen nicht gelingen würde, „die Juden ins Meer zu treiben“, mußten israelische Politiker im Verlauf der *intifada* feststellen, daß ihre kompromißlose Haltung gegenüber den Palästinensern auf Dauer nicht aufrechtzuerhalten war.

Allerdings hatten die vergangenen israelischen Regierungen zur Stärkung ihres Machtanspruchs gerade jene Gruppierungen hochgepäppelt, die nun jeder friedlichen Lösung mit allen Mitteln entgegenstehen: auf der einen Seite die sogenannte „Siedlerbewegung“, um in den okkupierten Gebieten vollendete Tatsachen zu schaffen, auf der anderen die Hamas, um die PLO zu schwächen.

Die politisch stärkste Kraft in der israelischen „Siedlerbewegung“ ist die *gush emunim* (Block der Gläubigen), die sich als Vorkämpferin einer Rejudaisierung Israels versteht. Sie ist strikt dagegen, auch nur einen Fußbreit des nach und nach eroberten Landes – das aufgrund des Bundes zwischen Gott und dem auserwählten Volk für immer und ewig jüdisch sein werde – für einen zwangsläufig wertlosen, weil mit Nichtjuden abgeschlossenen Friedensvertrag aufzugeben. Ziel ist die Umwandlung Israels in einen von der *halacha*, dem jüdischen Gesetz, regierten Staat, der schließlich die Erlösung mit sich bringen werde.

Einzelne Anhänger der *gush emunim* sind allerdings durchaus bereit, diesen Prozeß mit allen Mitteln voranzutreiben. Im April 1984 flog eine Gruppe auf, die geplant hatte, die Moscheen am Jerusalemer Tempelberg zu sprengen. „Die Anführer der Untergrundbewegung glaubten, daß die Sprengung der ‚Schandflecken‘ (des Felsendoms und der Al-Aqsa-Moschee) mehrere hundert Millionen Muslime zum *jihad* veranlassen würde, was die ganze Menschheit in die letzte, entscheidende Schlacht zwingen würde: den Kampf zwischen Gog und Magog mit all seinen kosmischen Folgen. Der Sieg Israels am Ende dieser so sehnlich herbeigewünschten Feuerprobe könnte das Kommen des Messias vorbereiten.“[21] So stellt Gideon Aran, einer der besten Kenner der *gush emunim*, die Absicht der Terroristen dar. – Und es ist nur zu verständlich, daß die Eröffnung des Besuchertunnels unter dem Tempelberg – der dritten heiligen Stätte des Islam nach Mekka und Medina, da von hier Muhammad in den Himmel geritten sein soll – in allen muslimischen Ländern Ängste und zornige Reaktionen ausgelöst hat.

Die Regierung Benjamin Netanyahus war sich bei ihrem Schritt der Provokation durchaus bewußt. Denn der mit dem Namen des ermordeten Ministerpräsidenten Yizchak Rabin verbundene Friedensprozeß müßte schließlich in die Frage nach einem künftigen Status von Jerusalem münden. Und das ist eine zutiefst religiöse Frage, ist die Stadt doch für Juden und Muslime (und keineswegs nur für strenggläubige) ein Symbol mit dem Odium des Unverzichtbaren. Es kann für dieses Problem allerdings nur eine laizistische Lösung geben, was jedoch angesichts der Abhängigkeit von religiösen Parteien und Gruppierungen und einer durchaus gebotenen Rücksichtnahme auf unabwägbare religiöse Gefühle nahezu unmöglich scheint. ■

Helmut RIZY ist Schriftsteller und Journalist.

Anmerkungen

1 In einem Brief an Karl Marx vom 18. Oktober 1846, MEW, Berlin 1963, Bd. 27, S. 57.
2 Nach den assyrischen Königsinschriften ist Syrien-Palästina das Hethiterland.
3 Buch Josua 1, 2-4. – Alle Bibelzitate folgen der Einheitsübersetzung, Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart 1980.
4 Buch Josua 8, 2.
5 Das 2. Buch der Könige 23, 4-5.
6 Nehemia 9, 7-8.
7 Nehemia 13, 3.
8 Heißt es doch im Babyl. Talmud, Baba Batra 12b: „Vom Tage an, an dem der Tempel vernichtet wurde, wurde die Prophetie den Propheten genommen und den Narren und Kindern gegeben.“
9 Gen, 17, 20.
10 Koran, 2, 125. „Und als wir das Haus (die Ka’ba, H.R.) zu einem Versammlungsort für die Menschen und einem Asyl machten und [sprachen:] ‚Nehmt Abrahams Stätte als Bethaus an‘, und wir Abraham und Ismael verpflichteten: ‚Reinigt mein Haus für die es Umwandelnden und darin Verweilenden und die sich Beugenden und Niederwerfenden!‘“ – Alle Koran-Zitate folgen der Übersetzung von Max Henning, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1980.
11 A. Th. Khoury: Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg?, Gütersloh 1991, S. 25.
12 Koran, 2, 62.
13 Koran, 29, 46.
14 Koran, 61, 13.
15 Koran, 3, 69.
16 Koran, 3, 120.
17 Koran 2, 256.
18 Koran 5, 5.
19 Satzung des Völkerbund-Mandats, Artikel 22
20 Sh. Teveth: Moshe Dayan. Politiker, Soldat, Legende. Hamburg 1973, S. 32.
21 Zit. nach G. Kepel: Die Rache Gottes, München 1991, S. 234.

Buddhismus – die große Alternative?*

Andreas RASP

Der Buddhismus ist im Aufwind. In allen westlichen Ländern gibt es wachsende buddhistische Gemeinschaften. Doch dies ist nur ein kleiner und nicht entscheidender Bereich des wachsenden buddhistischen Einflusses. Sehr viel bedeutender als die organisierten Buddhisten ist die Ausstrahlung des Buddhismus auf Gruppen, die sich interessiert zeigen, ohne sich gleich organisatorisch zu binden.

Dabei spielt auch die Ausbreitung eine Rolle, die der Buddhismus in den letzten Jahren unter den gesellschaftlichen Eliten findet. „Halb Hollywood" soll angeblich bereits mit dem Buddhismus sympathisieren, und tatsächlich gibt es dort ebenso wie unter den europäischen Eliten ein zunehmendes Interesse für den Buddhismus. Dieser Zuwendung entsprechen an der Basis hunderttausende, ja schon Millionen Menschen, die gewiß nicht mit safranfarbenen Roben und kahlgeschorenem Schädel durch die Straßen ziehen, aber mit dem Buddhismus als Idee sympathisieren und einzelne Elemente für sich übernehmen – gewöhnlich die Meditationszirkel.

Was ist nun die Ursache für diese Begeisterung? Einen Teil der Antwort gab der italienische Regisseur Bernardo Bertolucci, der mit seinem Film „Little Buddha" einiges zur Vertiefung der Buddhismuswelle beitrug, in einem Gespräch mit der »Presse«: „Buddha fand einen anderen Weg, das gleiche humanistische Ziel wie Marx zu verfolgen".

Die Buddhismuswelle dringt somit in die Verwirrung und die Leere vor, die die tiefe Krisis des Marxismus hinterlassen hat. Dabei profitiert der Buddhismus von seinem exotischen Reiz; auch unter den ehemaligen Marxisten gibt es ja viele, die den Marxismus nicht als das logische Endprodukt der abendländischen Kultur begriffen haben, als das Marx sein Denken ja selbst verstand, sondern als etwas Fremdes und Exotisches. Für diese Menschen war der Marxismus erst dann akzeptabel geworden, als er durch die Rezeption in den asiatischen Steppen und russischen Sümpfen ausreichend verfremdet war.

Verwirrung und geistige Leere herrschen allerdings nicht nur bei ehemaligen Marxisten, sondern in fast allen „Lagern" und kulturellen Milieus. Insbesondere die Erosion des Christentums hat nicht sosehr eine wirkliche Säkularisierung bewirkt, als das Anwachsen einer diffusen Religiosität, die sich an jedes neue Angebot zu binden bereit ist. In dieses Defizit an Überzeugung und Orientierung dringen verschiedene neue und neu aufgemachte religiöse Angebote ein. Eines davon ist die „Lehre Buddhas".

Dabei kommt dem Buddhismus zugute, daß er als eine Religion gilt, die sich von den anderen Religionen grundsätzlich unterscheidet. Auch der Islam, der Hinduismus oder das Christentum werden hin und wieder als Wege zu einem humanistischen Ziel reklamiert. Aber in solchen Fällen erhebt sich doch auch immer beträchtlicher Widerspruch, der an die Scheiterhaufen der Inquisition, das Steinigen von Ehebrecherinnen und den Heiligen Krieg des Islam und an die Kastenordnung im Hinduismus erinnert.

Der Buddhismus bleibt von solchen Angriffen verschont. Er gilt als eine gewaltlose, menschenfreundliche und liebenswerte Religion, gewissermaßen als das positive Gegenbild gegen die vielen verderbten und korrupten religiösen Erscheinungen des Westens.

Dieses Bild des Buddhismus hat eine große Anziehungskraft. Dennoch ist es ein Bild, das auf Unkenntnis und Wunschdenken beruht. Der wirkliche Buddhismus hat wenig Eignung, dem Christentum oder dem Islam als positives Gegenbild vorgehalten zu werden; noch weniger eignet er sich als Beispiel dafür, daß es doch eine „gute" Religion gäbe und damit jeder prinzipiellen Religionskritik der Boden entzogen wäre.

Ein wenig Geschichte

Über den Gründer des Buddhismus ist fast nichts mit Sicherheit bekannt. Selbst die Daten seines Lebens sind höchst ungewiß. Mit einiger Sicherheit kann nur gesagt werden, daß die Keimform des Buddhismus zwischen 600 und 400 vor unserer Zeitrechnung in Nordindien entstand.

Über die eigentliche Lehre des Siddharta Gautama (Buddha ist ein Ehrennahme und bedeutet nichts weiter als der Erleuchtete) ist ebenso im Grunde nichts bekannt. Es ist nicht einmal sicher, in welcher Sprache die Lehren des Buddha ursprünglich verkündet wurden.

Mehrere Jahrhunderte lang gab es nur eine mündliche Lehrtradition im Rahmen kleiner Mönchsgemeinden. Als die schriftliche Fixierung der Lehre Buddhas begann, lag sein Wirken ebenso weit in der Vergangenheit wie für uns die Zeit Maria Theresias. So nimmt es nicht wunder, daß der Buddhismus in zahlreiche Sekten aufgespalten war, seit er überhaupt historisch faßbar ist.

Alle die zahlreichen Aussprüche Buddhas, die in den gewaltigen buddhistischen Literaturkanones enthalten sind, sind bloße Legenden, möglicherweise auch nachträgliche Erfindungen, um die Positionen der verschiedenen Sekten zu legitimieren. Im Prinzip hätte Buddha auch das genaue Gegenteil von dem lehren können, was ihm heute zugeschrieben wird; kein einziger authentischer Ausspruch von ihm ist erhalten. Ebenso könnte es sein, daß es niemals einen „Buddha" gegeben hat; daß er eine literarische Fiktion von asketischen Zirkeln war, die sich einen übermenschlichen Meister, sozusagen einen Extrakt all ihrer Meister und Gurus erschufen.

Der Buddhismus war ursprünglich nichts als eine asketische Reformbewegung innerhalb der Hindureligion. Es gab zu dieser Zeit zahlreiche dieser Reformzirkel und asketischen Gemeinschaften, die teils wieder vom Hinduismus aufgesogen wurden, teils sich zu eigenen Religionen verfestigten. Eine hat neben dem Buddhismus bis heute überlebt. Es sind die Dschainas, die heute eine kleine eigene Religionsgemeinschaft in Indien bilden. Ihre Doktrinen ähneln in ihrem extremen Asketismus sehr den Positionen, die sich als erste Phase des Buddhismus rekonstruieren lassen. Der Buddhismus ent-

---

* Erstmals erschienen in: »Der Freidenker« 2/94.

wickelte allerdings im Gegensatz zu den Dschainas genug Anpassungsfähigkeit, um von einer indischen Sekte zu einer Weltreligion anzuwachsen. Zu einer bedeutenden Kraft wurde der Buddhismus erst, als sich Ashoka (274-236 vor der Zeitrechnung), der damalige Herrscher über fast ganz Indien, zu dieser Lehre bekannte.

Im Verlauf der Zeit spaltete sich der Buddhismus in eine verwirrende Vielfalt von Sekten, Schulen und Untergruppen auf. Im Groben lassen sich unterscheiden:

1. Das „kleine Fahrzeug“ (Hinayana): Es verkörpert sozusagen die älteste Schicht des Buddhismus. Er wird durch die zentrale Rolle der asketischen Mönchsgemeinschaften und ihrer Disziplin bestimmt, sein Hauptverbreitungsgebiet ist Sri Lanka und Südostasien.

2. Das „Große Fahrzeug“ (Mahayana): Darin wird die asketische Disziplin aufgelockert. Das Mahayana ist vorwiegend in China und Japan verbreitet. Dort verband es sich mit nationalen Denktraditionen, vor allem dem chinesischen Taoismus und spaltete sich soweit auf, daß manche seiner Sekten nur mehr dem Namen nach buddhistisch sind.

3. Aus dem Mahayana ging das „Diamant-Fahrzeug“ (Vajrayana) hervor, in dem magische Praktiken und esoterische Gelehrsamkeit eine merkwürdige Mischung eingehen. Das Diamantfahrzeug ist auch vorwiegend in Ostasien verbreitet. Es übte einen starken Einfluß auf den Buddhismus in Tibet und Zentralasien aus.

Grimmiger Yang-le-ber, Streiter im Yaksa-Heer.

Der Mythos vom friedliebenden Buddhismus

Ein ständig wiederholtes Versatzstück buddhistischer und buddhismusfreundlicher Propaganda beruht auf der Formel, daß der Buddhismus grundsätzlich und immer friedfertig sei, daß er niemals heilige Kriege geführt und nie Andersdenkende verfolgt habe. Diese Behauptung ist eine glatte Lüge, die nur dadurch einige Plausibilität erhält, weil die Geschichte der buddhistischen Länder im Westen wenig bekannt ist. In der Folge soll nun anhand einiger Beispiele erläutert werden, wie das Verhältnis von Buddhismus und Gewalt sich wirklich entwickelte.

„Nicht mehr als Tiere“

Das älteste buddhistische Land der Welt ist Sri Lanka, das alte Ceylon. Oder genauer: Die Singhalesen, das herrschende Volk auf der Insel, haben sich als erste dem Buddhismus angeschlossen. Der Buddhismus wurde nicht nur zur singhalesischen Staatsreligion, sondern verschmolz mit der singhalesischen nationalen Identität. Damit aber wurde der Buddhismus auch zum intellektuellen und kulturellen Rahmen, in dem die Singhalesen ihre Auseinandersetzungen mit anderen Völkern austrugen. Das betrifft besonders den ständigen Konflikt mit den südindischen Tamilen, die sich zum Hinduismus bekennen. Dieser Konflikt ist nicht neu: Er reicht nun schon mehr als zweitausend Jahre zurück.

Schon damals führten die Singhalesen den Kampf gegen die Südinder als einen heiligen Krieg des Buddhismus gegen die Ungläubigen.

Ein Beispiel: Der singhalesische König Dutthagamani (101-77 vor d. Z.) führte Krieg gegen die Südinder. Er schmückte seine Lanze mit einer Buddhareliquie und machte sie somit gewissermaßen zum heiligen Feldzeichen der Singhalesen. Das geschah nicht etwa aus Unwissenheit und gegen den Willen der buddhistischen Kleriker.

Zur selben Zeit entwickelten die singhalesischen Buddhisten eine Doktrin des heiligen Kriegs, die noch weit radikaler als die islamischen oder christlichen Vorstellungen die „Ungläubigen“ satanisierte. Sie versicherten dem König, daß die Tötung vieler Tausender Feinde bedeutungslos sei, da sie keine Buddhisten und daher nicht mehr als Tiere seien. Nur der Tod von Buddhisten brauche betrauert zu werden. Sie begleiteten auch die singhalesischen Heere auf den Feldzügen und in den Schlachten „da der Anblick der Mönche Glück bringe“.

Die Haltung des singhalesischen Buddhismus hat sich vielleicht in der äußeren Form verfeinert, aber nicht in den Inhalten. Auch heute sind die buddhistischen Mönche die Haupteinpeitscher des singhalesischen Nationalismus bei seinen Ausrottungsfeldzügen gegen die tamilische Minderheit.

Die singhalesischen Mönche haben sich auch außerhalb der Kriege in die singhalesische Politik eingeschaltet und sich oft als „Königsmacher“ betätigt. Diese Tradition haben sie auch in der jüngsten Vergangenheit nach der Unabhängigkeit Sri Lankas weitergeführt. So wurde der Präsident S.W.R.D. Bandaranaike zuerst von dem buddhistischen Klerus in das Präsidentenamt gebracht und dann, als Mißhelligkeiten aufkamen, von einem Mönch ermordet.

Der heilige Krieg der Tugendsekte

Solche Verhaltensweisen waren nicht auf den singhalesischen Buddhismus beschränkt. Den westlichen Be-

wunderern des Dalai Lama ist kaum bewußt, daß seine Vorläufer durch einen veritablen heiligen Krieg und die blutige Unterdrückung anderer buddhistischer Sekten sich zu den Herren Tibets aufschwangen.

Seit der Bekehrung zum Buddhismus war Tibet von Konflikten zwischen den einzelnen Sekten und auch den großen Klöstern zerrissen. Die Sekten bauten sich richtiggehende Privatarmeen auf und verwandelten die Mönche in Krieger.

Eine dieser Sekten, die Gelukpa oder „Tugendsekte", auch „Gelbmützen" genannt, setzte sich schließlich gegen die anderen Gemeinschaften durch. Wie schon der Name besagt, handelte es sich dabei um eine puritanische Gegenbewegung gegen die Lockerung der buddhistischen Moral, die in anderen Gemeinschaften Platz griff. Diese hatten sich in hohem Ausmaß dem tibetanischen Volksleben angepaßt. Dabei hatten sie nicht nur magische und andere volksreligiöse Praktiken aufgenommen, sondern auch den Zölibat verworfen und viele andere Regeln des buddhistischen Mönchslebens abgelegt.

Die Gelukpa setzten sich allerdings nicht aus eigener Kraft durch. Sie siegten im Schatten mongolischer Lanzen. Die Oberschicht der meisten Mongolenstämme war nach dem Zerfall des Dschingiskhanidenreichs zum Lamaismus, dem Buddhismus tibetischer Prägung, bekehrt worden. Einer der Mongolenkhane, der der Qoshotmongolen, stellte der Tugendsekte seine militärische Macht zur Verfügung. Gestützt auf die mongolische Kriegsmaschine brachen die Gelukpa den Einfluß der anderen buddhistischen Gemeinschaften. Die Inquisitoren der Tugendsekte hatten damit die Möglichkeit, das Klosterleben in Tibet nach ihren Vorstellungen zu reformieren und die buddhistische Sittenstrenge wieder zur allgemeinen Norm zu machen. Aus diesem Triumph der Gelukpa ging dann das theokratische System in Tibet hervor, das bis zum Einmarsch der Chinesen im Jahre 1950 andauerte. Diese Eingliederung Tibets durch China hatte Konsequenzen für das Buddhismusbild im Westen. Die Sympathie für das kleine tibetische Volk bringt selbst Atheisten dazu, den Dalai Lama und den tibetischen Buddhismus völlig kritiklos zu verherrlichen.

Krieg zwischen buddhistischen Sekten und Klostergemeinschaften wie in Tibet gab es auch in anderen Ländern. Das japanische Mittelalter etwa war nicht nur das Zeitalter der Samurai, sondern auch die Zeit mächtiger und kriegstüchtiger buddhistischer Klöster und Sekten. Sie führten immer wieder Krieg gegeneinander; oftmals geschah es, daß rivalisierende Sekten sich gegenseitig ihre Haupttempel niederbrannten. Die Mönche dieser Klöster wurden zu Armeen formiert, die nicht nur gegeneinander antraten, sondern auch die Zentralregierung herausforderten und unter Druck setzten. Solche Kriegermönche sind allerdings weder eine japanische noch eine tibetanische Erfindung oder Spezialität.

Die „Kriegermönche"

Durch Fernsehserien wie „Kung Fu" oder viele der einschlägigen Filme aus Hongkong ist auch das europäische und amerikanische Publikum mit der Erscheinung des buddhistischen „Kriegermönchs" vertraut gemacht worden. Dabei hat allerdings eine sorgfältige Stilisierung zumeist überdeckt, wie weit sich die Realität der kriegerischen Mönche von den buddhistischen Idealbildern entfernt hatte. Ein etwas realistischeres Bild gibt da die altchinesische Volksliteratur. Dort erscheinen diese Mönche eher als aufbrausende und gewalttätige Landsknecht-Typen wie der Mönch Lu-ta in dem auch bei uns bekannten Roman „Die Räuber vom Liang Schan Po".

Die intensivste Durchformung erfuhr das Phänomen des Kriegermönchs eben in China. Das Shao-Lin-Kloster, in der die Technik des Kung Fu entwickelt wurde, ist keine Erfindung. Es existierte wirklich im 12. Jahrhundert in der Provinz Honan.

Im Vergleich der Religionen ist der Kriegermönch sogar eine typisch buddhistische Erscheinung. Selbst im Christentum war dieser Typus nur zeitweilig im Rahmen der Ritterorden als ständige Einrichtung präsent. Wohl gab es immer wieder auch im Christentum kämpfende Mönche oder Kleriker – aber das waren Ausnahmeerscheinungen, und sie wurden auch so verstanden. Die Ritterorden bestanden aus Berufskriegern, die zusätzlich geistliche Gelübde ablegten, nicht aus Mönchen, die sich zu Kriegern entwickelten. Zumindest im Mahayana-Buddhismus waren aber durch Jahrhunderte solche Mönche keine Ausnahmen, sondern zumindest in Japan und Tibet eher eine typische Ausprägung des buddhistischen Klerus.

Auch Toleranz gegenüber anderen Religionen ist nicht unbedingt ein typisches Merkmal des Buddhismus. Vor allem der Hinayana-Buddhismus hat hier negative Beispiele geliefert. Die Haltung des singhalesischen Buddhismus gegenüber den Hindus ist schon erwähnt worden; in der jüngsten Zeit haben sich birmanische Buddhisten durch die Verfolgung und Vertreibung der moslemischen Minderheit im Arakangebiet ausgezeichnet; diesen Beispielen ließen sich unschwer weitere anfügen.

Intoleranz

Aber auch die Geschichte des Mahayana ist in dieser Hinsicht nicht fleckenlos. In China zum Beispiel gewannen einmal die buddhistischen Mönche einen Kaiser aus der Liang-Dynastie namens Wu (Regierung von 502-549) für ihre Lehre; er förderte nicht nur den Buddhismus, sondern verbot und unterdrückte den Taoismus, den die Buddhisten als gefährlichste Konkurrenz ansahen.

Es gab sogar buddhistische Gruppen, die mit dem japanischen Militarismus und Faschismus verbunden waren. Dabei handelte es sich um Gruppen und Personenkreise, die aus der „Nichiren"-Sekte hervorgegangen waren. Nichiren (1222-1282) gab seiner Sekte einen besonders extremen japanisch-nationalistischen Charakter. Er verband den japanischen Nationalismus mit dem Erlösungsglauben des Amida-Buddhismus, sodaß Japan als die entscheidende Grundlage der Verwirklichung des buddhistischen Paradieses erschien.

Der Nichiren-Buddhismus teilte sich in mehrere Gruppen. Einige davon spielten eine aktive Rolle bei der Durchsetzung einer extrem imperialistischen und militaristischen Politik des japanischen Kaiserreichs etwa ab 1890. Auch der Vordenker einer spezifisch japanischen Form des Nationalsozialismus, Kita Ikki, entsprang einer aus der Nichiren-Bewegung hervorgegangenen Gruppe.

Als 1932 Premierminister Inukai von einer Gruppe extremistischer Marineoffiziere ermordet wurde, war der Fädenzieher Inoue Nissho, ein profilierter Vertreter der Nichiren-Lehren.

Kita Ikki entwickelte eine Ideologie, die als japanische Parallele zum deutschen Nationalsozialismus gelten kann. Er verknüpfte einen extremen und terroristischen japanischen Nationalismus mit einem rückwärtsgewandten, konservativen Antikapitalismus. Er versuchte 1936 durch eine Offiziers-

verschwörung die in seinen Augen noch zu liberale japanische Regierung zu stürzen. Dieser Putschversuch schlug jedoch fehl und Kita Ikki wurde kurz darauf hingerichtet.

Kita Ikkis geistige Heimat war die aus dem Nichirenismus hervorgegangene Schule der Lotos-Sutra. Einige Parallelen zu seinen Ideen fanden sich nach 1950 in einem anderen buddhistischen Land, in Birma. Der „buddhistische Sozialismus", der dort lange Zeit betrieben wurde, hat sehr viel mehr Ähnlichkeit mit den faschistischen Konzepten Kita Ikkis als mit den westlichen Vorstellungen von Sozialismus.

Buddhistischer Klerikalismus

Durch seine asketischen Grundprinzipien war der Buddhismus von Beginn an auf die Herausbildung eines Klerus angelegt. Das Grundmuster der buddhistischen Gemeinde bestand aus einer Gruppe von Bettelmönchen, die von den milden Gaben der Laien lebten und die dafür diesen Laien allenfalls einige Grundlagen der buddhistischen Überzeugungen erläuterten.

Dieses Grundmuster entstand, weil nach der Auffassung des Urbuddhismus niemand, der in einem normalen Arbeits- und Familienleben steht, zur Erleuchtung kommen kann. Nur wer alles aktive Leben verweigert und sich voll der Askese und der Meditation widmet, kann auf dem Weg zum Nirwana vorankommen. Regeln zur Abtötung des Lebenswillens von eiserner Strenge – Geschlechtsverkehr galt als ebenso verwerflich wie Mord – sollten diese Abwendung von der Welt absichern.

Sobald die Gemeinschaften größer wurden und Eigentum anhäuften, verwandelten sie sich zwangsläufig in klerikale Einrichtungen mit allen Besonderheiten dieser Organisationen, wie sie aus dem Christentum sattsam bekannt sind.

Neben der Tradition der asketischen „Erleuchtungsspezialisten" gibt es noch ein weiteres Element, das die Klerikalisierung des Buddhismus begünstigt. Das ist die zentrale Rolle des „Meisters", dessen Autorität die Quelle der Erkenntnis ist.

Wenn auch die Erleuchtung ein individueller Vorgang ist, so kann sie im allgemeinen nur unter der Anleitung eines Meisters, eines Lehrers oder geistlichen Führers erreicht werden. Wenn ein Meister erfolgreich ist, also Zuspruch hat und eine große Gemeinde um sich versammelt, dann bildet sich aus ihm, seinen Nachfolgern und Schülern die klerikale Führungsgruppe einer neuen Sekte oder zumindest eines neuen Klosters heraus.

Buddhistischer Klerus und wirtschaftliche Macht

Aus der inneren Ausrichtung des Buddhismus auf einen abgehobenen und, ökonomisch gesehen, parasitären Klerus ergaben sich auch wirtschaftliche Konsequenzen. Ursprünglich sollten die buddhistischen Mönchsgemeinschaften von nichts anderem leben als von den Spenden der Gläubigen. Je größer und festgefügter die Mönchsgemeinschaften wurden, desto weniger ließ sich dieses Idealmodell durchführen. Das wäre selbst dann der Fall gewesen wenn die buddhistischen Mönche nicht ebenso wie die christlichen oder sonstigen Kleriker bald nach Wegen gesucht hätten, das Leben in religiöser Armut weniger beschwerlich zu gestalten.

In einer späteren Phase der Geschichte des Buddhismus verdiente sich zumindest ein Teil der Mönche seinen Unterhalt durch immaterielle Dienstleistungen; dabei handelte es sich nicht bloß um Dämonenbeschwörung oder Wahrsagerei, sondern auch um tatsächlich nützliche Tätigkeiten als Ärzte, Lehrer oder Kalendermacher. Doch war diese Tendenz die meiste Zeit nicht vorherrschend; sie gewann erst in den letzten Jahrhunderten größere Bedeutung.

Die buddhistischen Gemeinden wählten vielmehr zwei andere Wege zur Abstützung ihrer wirtschaftlichen Ansprüche, die gewöhnlich miteinander verknüpft waren.

Die Klöster und Mönchsgemeinden wurden selbst Grundbesitzer. Auch wenn die Mönche den Boden nicht selbst bestellten, so konnten sie ihn doch von Laien verwalten lassen und von den Erträgnissen leben. So stiegen die buddhistischen Klöster zu bedeutenden Grundherren auf. In manchen Ländern gehörte ihnen sogar der größte Teil des bestellten Bodens.

Ein anderer Weg war, sich an den jeweiligen Herrscher anzuschließen und sich vom Staat bezahlen zu lassen. Im Extremfall entstand dann eine faktische Verschmelzung von monarchischem Staatsapparat und buddhistischem Klerus. Zumindest zeitweise entwickelte sich der Buddhismus in den südostasiatischen Staaten, in Birma, Thailand oder Kambodscha, in diese Richtung.

Beide Elemente schlossen einander nicht aus, sondern förderten einander. Durch die Gunst des Königs kamen die Klöster zu dem Grundbesitz, der ihnen dann Einfluß auf die Landespolitik gab. Dieser Einfluß konnte dann wieder in materielle Vorteile umgemünzt werden; in dieser Zirkelbewegung wuchs der Einfluß des buddhistischen Klerus sowohl in der Politik wie in der Wirtschaft immer weiter an.

Ein Faktor der buddhistischen Tempelwirtschaft zumindest in einigen Ländern wäre noch zu erwähnen. Die Sklaverei, die im landläufigen Verständnis wohl kaum mit dem Buddhismus verbunden wird. In Asien ist Sklavenwirtschaft nie sehr verbreitet gewesen und spielte nur eine untergeordnete Rolle. Die buddhistischen Tempel und Klöster nutzten allerdings auch die Sklavenarbeit in einem beträchtlichen Ausmaß. So wurden bei der großen Buddhistenverfolgung in China 845 immerhin 150.000 Tempelsklaven in Freiheit gesetzt.

Diese Buddhistenverfolgung richtete sich vor allem gegen die ökonomische Macht des Buddhismus. Nicht der Buddhismus als Religion wurde verfolgt, sondern sein Wirtschaftsimperium zerschlagen.

Die Konzentration von Besitz bei den buddhistischen Klöstern hatte schlimme Folgen für die chinesische Wirtschaft gehabt. Die Klöster entzogen immer mehr Arbeitskräfte und Edelmetall sowie Ackerland den normalen Wirtschaftskreisläufen. Die Hortung von Edelmetallen verknappte den Geldumlauf und lähmte den Handel; der Entzug von Arbeitskräften beeinträchtigte die gerade in China äußerst arbeitsintensiven Grundproduktionen wie den Reisanbau; das Tempelland wurde ineffektiver bewirtschaftet als möglich und wurde so zu einer toten Last für das gesamte Wirtschaftsleben.

Damit könnten einige interessante Parallelen verbunden werden. Es gibt eine verbreitete Auffassung, daß geistlicher Landbesitz, insbesondere der von Klöstern, eine wichtige fortschrittliche Rolle im Wirtschaftsleben gespielt hat. Insbesondere von der christlichen Klosterwirtschaft etwa der Benediktiner wird dies behauptet. Nun, im christlichen Bereich trifft dies soweit zu, als die Klosterwirtschaften in wenig entwickelte Regionen vorstießen, so etwa im Frühmittelalter nach Mittel- und Osteuropa. Ist aber die „profane" Wirtschaft schon recht entwickelt, gibt es städtisches Leben

und Handelsverkehr und intensiv genutzten Grundbesitz, dann kehrt sich diese Rolle um. Die geistlichen Wirtschaftstätigkeiten werden dann zu einem Hemmschuh.

Dies mag auch helfen, den Umstand zu erklären, daß nach 1550 die katholischen Länder Spanien, Portugal, Italien und Frankreich immer mehr hinter den protestantischen Mächten England und Holland zurückblieben, obwohl sie bis dahin einen gewaltigen Vorsprung hatten. In den katholischen Ländern blieb der ineffektive oder weitgehend unproduktive Besitz der Kirche noch Jahrhunderte erhalten, während er in den protestantischen Ländern „privatisiert" und dem normalen Wirtschaftskreislauf zugeführt wurde.

In den buddhistischen Klöstern kam nun noch hinzu, daß den buddhistischen Mönchen im Gegensatz zu den christlichen jede körperliche Arbeit oder Wirtschaftstätigkeit schlechthin untersagt war. Wenn auch in der Praxis nicht alles so streng genommen wurde, so war dies doch die Norm. Und sie erzeugte bei den Mönchen eine Mentalität, die nur auf das Abschöpfen von Erträgen gerichtet war, an die Entwicklung der Produktion und der Verbesserung der Erträge jedoch kaum Gedanken verschwendete.

Ist der Buddhismus ein Humanismus?

Ob und wieweit eine Bewegung oder Ideologie als humanistisch gelten kann, ist allerdings nicht nur eine Frage der jeweiligen Praxis, sondern auch der Theorie.

Trotz der Unsicherheiten über die authentische Lehre Buddhas läßt sich doch zumindest eines sagen: Der ursprüngliche Buddhismus war eine Lehre, die radikal Leben und Welt verneinte. Die Welt wird als vollkommen schlecht betrachtet; Leben als notwendigerweise und unvermeidlich leidvoll und der Lebenswille sowie jede Art von positiver Weltgestaltung, ob Arbeit oder Genuß, als Quelle des Leidens verworfen. Das Ziel ist nicht eine bessere Welt oder ein besseres Leben oder ein himmlisches Paradies, sondern der wirkliche, radikale Tod, die vollständige Auslöschung; nichts anderes bedeutet das Aufgehen ins Nirwana. Das einzige Ziel des Menschen kann nur sein, sich von der Welt völlig loszulösen und auf seine eigene Zerstörung hinzuarbeiten. Dabei genügt nicht der einfache Tod durch Selbstmord, wie ihn die Katharer praktizierten, die eine ähnliche Weltsicht hatten, denn die Buddhisten glauben an die Wiedergeburt. So bringt nicht einmal der normale Tod eine Erlösung von den Greueln des Lebens, sondern nur die durch lange Askese und Selbstverneinung vorbereitete Auslöschung im Nirwana.

Diese radikale Weltsicht lag der Mönchsdisziplin in den Anfängen des Buddhismus zugrunde. Nur so wird sie verständlich. Die Mönchsdisziplin soll nicht wie im Christentum Sünden verhüten, sondern die Lebensfreude und den Lebenswillen zerstören und so die Wendung zum Nirwana vorantreiben.

In der Folge wurde dieser strikte Standpunkt vielfach modifiziert. Das „große Fahrzeug" radikalisierte zunächst diese Weltsicht in theoretischer Hinsicht, indem es die Welt für prinzipiell nichtexistent erklärte. Es gibt keine Realität; was wir wahrnehmen, ist nur eine Scheinwelt, eine Illusion, die das Nichts verhüllt. Aber gerade dieser radikale Nihilismus gab dem „großen Fahrzeug" die innere Beweglichkeit, sich auch theoretisch an verschiedene neue Umwelten anzupassen; wer ohnehin die ganze Welt für ein Trugbild hält, kann in Einzelfragen recht großzügig sein. Aber bei keiner Anpassung wurde das Prinzip der Weltverneinung und der Verwerfung des Lebenswillens völlig außer acht gelassen.

Ein weiteres wesentliches Moment in der buddhistischen Weltsicht ist die Verneinung des Subjekts. Nach der buddhistischen Lehre gibt es kein *Ich*, kein *Selbst* – das ist nur eine vom blinden Lebenswillen erzeugte Illusion. Das schafft allerdings eine nie zufriedenstellend geklärte Schwierigkeit: Wenn es kein *Ich*, kein *Selbst* gibt, wer oder was wird dann immer wiedergeboren?

Wenn nun nicht Humanismus auf bloßes Mitleid reduziert wird, sondern eine inhaltliche Bestimmung hat, dann hat Buddhismus mit Humanismus nichts zu tun. Ein Grundpfeiler jeder humanistischen Einstellung ist die Überzeugung vom Wert und der Bedeutung des menschlichen Individuums, der menschlichen Person. Eine Lehre wie der Buddhismus, die die bloße Existenz einer solchen Person zumindest in der Theorie ableugnet, kann nicht als humanistisch gelten. Ebensowenig eine Lehre, die die Welt als prinzipiell schlecht und verwerflich, den Lebenswillen und die Lebensfreude als zutiefst schädlich abtut. Mit den Positionen von Karl Marx etwa hat all dies erst recht nichts zu tun.

An diesem Punkt muß auch die Behauptung zurückgewiesen werden, der Buddhismus sei im Kern keine Religion, sondern eine „atheistische Philosophie". Der Buddhismus war nie atheistisch. Selbst die ältesten und orthodoxesten Schulen erkennen die Existenz von Göttern und Dämonen an. Sie werden bloß als zeitlich betrachtet, das heißt, sie sind nicht ewig, sondern entstehen und vergehen. Das entspricht der traditionellen hinduistischen Vorstellung. Auch in anderen Kulturen gibt es diese Konzeption. So gingen die Wikinger davon aus daß Odin, Thor, Heimdall etc. nicht ewig, sondern einmal entstanden sind, und dann im großen Endkampf mit den dämonischen Kräften, im Ragnarök, auch wieder den Tod finden. Dennoch hat niemand je behauptet, daß die Edda oder die Völuspa atheistische Schriften wären.

In der weiteren Entwicklung des Buddhismus wird die Frage nach einem „buddhistischen Atheismus" ohnehin sinnlos. Vor allem im Mahayana wird dann Buddha oder genauer: werden die diversen Buddhas, seine verschiedenen Erscheinungsformen, also Inkarnationen, zu echten Gottheiten erhoben und auch als solche verehrt.

Fazit

Dies ist keine „ausgewogene" Betrachtung des Buddhismus. Selbstverständlich gibt es auch Buddhisten, die mit den geschilderten Ereignissen und Tendenzen nichts zu schaffen haben – so wie auch nicht jeder Christ persönlich für die Scheiterhaufen der katholischen Inquisition oder des Calvinismus verantwortlich sein kann.

Aber darum geht es nicht. Mit dieser Skizze soll keineswegs der Buddhismus im Vergleich zu anderen Glaubensgemeinschaften speziell heruntergemacht werden. Aber es soll doch deutlich werden, daß der Buddhismus eine Religion wie alle anderen ist; um nichts schlechter, aber auch keineswegs nur ein Jota „besser", menschlicher und wünschenswerter als das Christentum oder der Islam. In keiner Weise kann der Buddhismus eine positive Alternative zu den anderen Religionen bilden. Noch weniger ist er geeignet, an die Stelle aufklärerischer, materialistischer oder rationalistischer Positionen zu treten, mögen sie nun mit einem Rückgriff auf Marx oder auf andere Weise begründet werden. ■

Andreas RASP ist Publizist.

Im Dickicht der Religionen

Unterschiedliche Aspekte des Buddhismus

Martin POTSCHKA

Kirchen sind Institutionen, in denen permanent ein Ausgleich gesellschaftlicher Interessen erfolgt und erkämpft wird, so wie überall anders auch. Sie sind stets ein Spiegel der lokalen und zeitlichen gesellschaftlichen Verhältnisse, verzerrt durch gewisse interne Machtstrukturen. Heterogenität und Pluralismus zwischen und innerhalb der Glaubensgemeinschaften und ihrer internen Strömungen erfordern differenzierte Betrachtung. Deshalb ist es möglich zu unterschiedlichen Einschätzungen zu gelangen, je nachdem, welcher Aspekt herausgegriffen und für wichtiger erachtet wird.

Diese Vielschichtigkeit gilt auch für den Buddhismus, nur daß die Kenntnis darüber bei uns gering ist. Der folgende Text bemüht sich daher, die Vielfalt und einige Zusammenhänge exemplarisch aufzuzeigen.

Historische Entwicklung

Das Sanskritwort *buddhi* bedeutet Verstand, die Buddhisten als Anhänger Buddhas[1] gehörten zu den Intellektuellen ihrer Zeit. Sie waren revolutionäre Aufklärer einer vom Brahmanismus geprägten Kultur[2].

Den historischen Menschen Gautama Siddharta hat es etwa 500 v. Chr. mit Sicherheit gegeben, und seine Ansichten lassen sich mit Hilfe wissenschaftlich historischer Textkritik teilweise rekonstruieren, während anderes, das ihm als Buddha zugeschrieben wird, eindeutig aus der Tradition der buddhistischen Urgemeinde stammt – nicht anders als dies mit Jesus im Neuen Testament der Christen der Fall ist. Zwar hat die Stifterpersönlichkeit legitimistische Bedeutung für denjenigen, der so etwas wichtig findet, aber ein Protokoll der gemeinschaftlichen Erkenntnis und Praxis einer bestimmten Gruppe von Intellektuellen (zu der dann auch Gautama Siddharta zählt) in einer abgrenzbaren Zeit- und Kulturperiode reicht für die historische Kontextualisierung eines Textes wohl aus. 2500 Jahre später ist die Fixierung auf einen individuellen Autor und die Frage, ob irgend etwas tatsächlich von Gautama Siddharta gesagt wurde, eher ein psychologisches denn ein sachliches Problem. Sollte es nicht vielmehr um die Inhalte gehen? Es ist in der Wissenschaft heute üblich, die Figur aus dem Nachlaß der Urgemeinde als Idee Buddha zu nennen, und vom Stifter Gautama Siddharta zu unterscheiden. Spätere buddhistische Texte weisen ohnedies bestimmte Autoren aus, wobei es auch hier vorkommt, daß Texte einer bestimmten philosophischen Schule entweder deren Meister zugeschrieben werden, oder aber den Namen der Schule tragen und der oder die Autoren unbekannt geblieben sind.

Natürlich hat nicht jeder Gläubige alle Texte wissenschaftlich studiert, aber das gilt für alle Religionen und Philosophien. Eine soziologische und ethnographische Untersuchung der Bewegung wird daher andere Beobachtungen erbringen als ein philologisches Quellenstudium.

Verfolgt man die Geschichte, wird deutlich, daß die Bewegung anfangs viel radikaler und aufklärerischer war und im Laufe der Jahrhunderte so manchen Kompromiß mit den alten Traditionen eingegangen ist und vieles zurückgenommen hat. (Dies wird im folgenden noch an mehreren Beispielen illustriert werden.)

Buddha war, und dies ist sein bedeutendster gesellschaftlicher Beitrag, gegen das Kastenwesen. Abgesehen von Intellektuellen der Oberschicht rekrutierten sich die Anhänger hauptsächlich aus Menschen der untersten, sozial benachteiligten Kasten und den noch diskriminierteren Kastenlosen (eine Rolle, die in Indien später der Islam übernahm).

Buddha war aufklärerisch in religiösen Fragen gegenüber dem Hinduismus, und zwar sowohl theoretisch wie auch praktisch. Seine Ansichten implizieren einen radikalen Atheismus.

Wie noch heute, war ein Zentralproblem Indiens der Gurukomplex. Buddha lehnte den Guru ab. Er setzte keine Nachfolger ein, wie das die Christen taten (der Papst als Nachfolger Petri), oder autorisierte Schüler zur genealogischen Legitimität, wie das Gurus tun, sondern Buddha sagte seinen Anhängern, daß die Lehre fortan ihr Meister sein solle. Entsprechend vielfältig ist die Aufsplitterung in zahllose intellektuelle Schulen.

Buddha war gegen die Askese und für den Weg der Mitte.

Auf theoretischer Ebene hat sich Buddha selten klar geäußert, um spätere oberflächliche, undifferenzierte Schlußfolgerungen zu verhindern. Buddhistische Intellektuelle haben jedoch schon bald einen philosophischen Kern deutlicher ausformuliert. Dazu gehört, daß sie sich mehrheitlich gegen die spezifische Form des hinduistischen Seelenbegriffes wenden, wo *atman* (wörtlich: atmen, daher auch: leben, übertragen zunächst: ich selbst) in etwa die Bedeutung dessen hat, was Leibniz Zentralmonade nennt. Dies ist eigentlich eine philosophische Spitzfindigkeit und nicht das, was die meisten darunter verstehen, wenn vom postmodernen Verlust des Selbst die Rede ist.

Ferner wendet sich Buddha gegen die Existenz von Göttern, Dämonen und Geistern, die er für eine Fata Morgana hält.

Andererseits übernimmt er vom Hinduismus zahlreiche ontologische Konstruktionen (manche davon erfahren eine Neuinterpretation), was er in einem anderen kulturellen Kontext vielleicht nicht getan hätte. Buddhistische Philosophie kann daher nur in ihrer kulturspezifischen Kontextualität verstanden werden, Gegenstand *und* Aussage können aber grundsätzlich auch in anderen Kontexten formuliert werden.

Das Ziel Buddhas ist dasselbe, wie das jedes Hindu, nämlich Bewußtsein über das eigene Bewußtsein (prajna über vijnana) zu erlangen, woraus sich Bewußtsein über die Welt nahezu von

selbst ergibt. In dieser Konstellation liegt der bedeutendste Unterschied zur okzidentalen (Natur-)Wissenschaft, deren Analyse bei der Welt beginnt und die erst heute beginnt, „Bewußtsein" von ihrer Warte aus zu thematisieren. Das von Buddha angestrebte Ziel erfordert nicht nur Theorie sondern auch Praxis in Form von Selbsterfahrung außergewöhnlicher Bewußtseinszustände, und ist deshalb nur individuell für den einzelnen möglich. Der philosophische Kern der Lehre Buddhas ist prozess-pragmatisch und nicht theoretisch. Buddha lehnt jedes philosophische Spekulieren über das Bewußtsein ab, und fordert, daß das Mitgeteilte vielmehr eine praktische Hilfe für den einzelnen sein müsse, auf dessen Weg, sich dieses Bewußtsein selbst anzueignen.

Dies hat zum weitverbreiteten Mißverständnis geführt, daß auch ein, nicht auf Spekulation beruhendes, privates Bewußtsein nicht theoretisch sein dürfe. Die Intellektuellen haben sich in ihren Konversationen und Texten an Buddhas Richtlinie zwar nicht ganz gehalten, jedoch eine beschreibend-klassifizierende Art entwickelt, und vermieden, zum Zwecke der Interpretation abstrakte Wirklichkeiten zu konstruieren, wie das die okzidentale Scholastik und später die Naturwissenschaft getan hat. Am Tetralemma kritisieren sie nicht die formale Logik selbst, sondern das Mißverständnis, man könnte ohne Ausdifferenzieren der Begriffe Urteile fällen. Ihre Methodik führte jedoch in eine manieristische Sackgasse, die spätere Buddhisten nicht durch andere Formen der Spekulation überwinden konnten, sondern teils mit Theorienfeindlichkeit, teils mit Wissenschaftsfeindlichkeit beantworteten. Sich selbst aufs beschreibend Anleitende beschränkend, entwickelte das Neue Wissen einen Stil, der bewußt mit der Komplementarität unterschiedlicher Beschreibungen, ja selbst sprachlicher Gegensatzpaare, spielt, jede weitere analytische Auflösung und Ausdifferenzierung der Begrifflichkeit dieses *Sowohl-als-auch* aber tabuisiert.

Umgekehrt führte die Anweisung Buddhas, sich auf prozess-pragmatische Aspekte der Selbsterfahrung zu konzentrieren, zu einem Ausufern von Regeln und Verhaltensvorschriften, deren Sinn gar nicht mitgeteilt werden sollte, und manchem späteren Kompilator wohl auch gar nicht mehr klar war. Was als Hilfe gedacht war, wurde zu einem Zwang.

Da man in Perioden intensiver Selbsterfahrung nicht arbeitsfähig ist, war man auf die materielle Unterstützung durch die Bevölkerung angewiesen, was aber durch allerlei Regeln verschleiert wurde. So heißt es etwa, daß der Mönch am Feld nicht arbeiten dürfe, denn er könnte einen Wurm zertreten. Was dem Seelenheil des Mönches abträglich war (oder zumindest dafür gehalten wurde), wurde aber anderen durchaus zugemutet, denn obwohl Askese wieder beliebter wurde, brauchten die Mönche doch Essen. Der hier deutlich werdende Egoismus erzwang schließlich jene Reform, mit der das sogenannte Hinayana zum Mahayana wurde.

In der Hinayana-Periode kümmerte sich der Mönch vor allem um sich selbst. Sein Ziel war es, ein weltabgewandter Heiliger (*Arhat*) zu werden. Sein Ideal war der Intellektuelle. Das Volk, das ihn ernährte, überließ er seinem Volksglauben. Seine Blüte hatte das Hinayana im 3. Jht. v. Chr. unter König Ashoka, der selbst Buddhist wurde. Die Theravada-Schule des Hinayana, mit ihren in Pali geschriebenen Kommentaren und ihrer, wie der abfällig gemeinte Name Hinayana (kleiner Wagen) ausdrückt, eng darauf beschränkten Schriftauslegung, hat bis heute bei den Singhalesen in Sri Lanka überlebt.

In Nordindien entwickelte sich daraus ab dem 1. Jht. n. Chr. das Mahayana, dessen Blüte in das 5. – 7. Jht. n. Chr. fällt. Intellektuell versteht sich das Mahayana, im Unterschied zum Hinayana, als offener fortschreitender Diskurs der Schulen, was auch mit dem Wort Mahayana (großer Wagen) ausgedrückt werden soll. Im Mahayana erfolgte die Rückkehr in die Welt. Leitbild ist nicht mehr der weltabgewandte Heilige, sondern der vom Mitgefühl getragene *Bodhisattva*, der in die Welt zurückkehrt, obwohl er schon im Nirwana sein könnte. Höchste Erkenntnis bleibt weiterhin nur individuell erzielbar, doch der Weise lebt nicht für sich, sondern kümmert sich um die Welt. Im Gegensatz zum Hinayana gibt es viele Wege zur Befreiung. Die hinduistische Volksreligiösität gilt nun als Vorstufe zur höheren Weisheit des Buddhismus. Durch den nun engeren Kontakt mit dem Volk ritualisiert sich aber der Buddhismus selbst. Im 3. Jht. n. Chr. artikuliert der Philosoph Nagarjuna, der Begründer der Madhayamaka-Schule („Weg der Mitte"), den latent gewordenen Unterschied zwischen intellektuellem Buddhismus und dem religiösen Buddhismus des Volkes. Die Volksreligiösität sei klar falsch, aber man müsse auf die Bedürfnisse jener Menschen eingehen, die man mit der eigentlichen buddhistischen Philosophie nicht erreiche. Als Buddhist hat man die Verpflichtung, sich auch um diese Menschen zu kümmern. Der buddhistische Gelehrte müsse also auch im eigenen Kult Dinge zulassen, an die er selbst nicht glaube und die sogar im Widerspruch zur Wahrheit stünden, solange diese als Mittel geeignet sind, den einzelnen zumindest näher an die Wahrheit heranzuführen. Der eigentliche, intellektuelle Buddhismus versteht sich nicht als Ersatz anderer Religionen, sondern als deren Ergänzung und Überhöhung, als nachträglicher Überwinder ihrer falschen Interpretationen. Dies bietet natürlich jedem Buddhisten die Möglichkeit, seine eigene Meinung dafür zu halten.

Zunehmend gewann der tantrische Hinduismus auch Einfluß auf den Buddhismus und wurde zu einer eigenen, Vajrayana genannten Strömung des Mahayana. Das Wort vajra bedeutet im hinduistischen Sprachgebrauch eine Waffe des Gottes Indra, genauer gesagt, dessen alles spaltenden Blitzstrahl, und wurde von den Buddhisten zum unzerstörbaren Diamant, dessen Durchsichtigkeit ein Symbol der Leere ist, umgedeutet. Seine Blüte fällt in Indien in das 7. – 11. Jht n. Chr.. Kult und Ritual werden immer wichtiger. Magie und Esoterik boomen. Der Meister (Guru) gewinnt eine dominante Stellung. Die tantrische Sexualmagie ist geradezu die Umkehrung der sexuellen Askese des Hinayana. In Tibet findet man noch heute verheiratete Mönche, die mit ihren Familien im Klosterkomplex leben.

Das letzte buddhistische Kloster Indiens wurde 1203 vom Islam zerstört. Der Volks-Hinduismus, der keine vergleichbar zentralistischen Institutionen besaß, konnte hingegen kriegerisch nicht besiegt werden. Es gibt aber durchaus weitere Gründe für den Untergang des Buddhismus. Unter dem tantrischen Buddhismus verfiel die wissenschaftliche Blüte des Mahayana-Buddhismus. Zugleich wurden diese abstrakten wissenschaftlichen Entwicklungen der buddhistischen Intellektuellen vom Volk nicht verstanden, die sich verstärkt den ihnen verständlicheren hinduistischen Kulten zuwandten. Für die Intellektuellen schließlich gab es, mit Shankara beginnend, eine interessante philosophische Entwick-

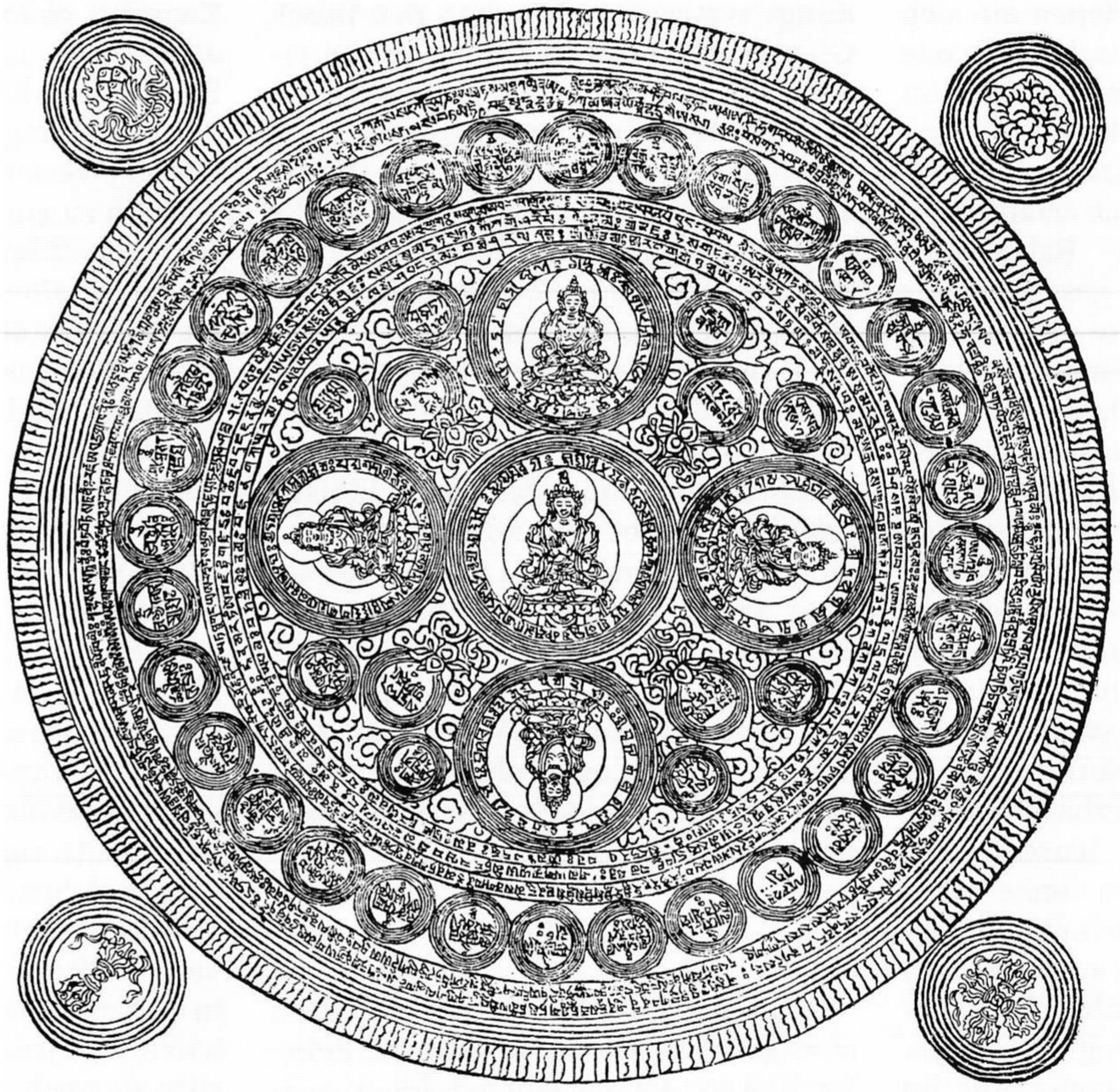
lung im hinduistischen Umfeld. Zuletzt muß die ökonomische Ausbeutung der Bevölkerung durch die buddhistischen Klöster erwähnt werden, was entsprechenden Unmut erzeugte. Der Buddhismus faßte in Indien erst wieder im 19. Jht. Fuß (heute fünf Prozent der Bevölkerung).

In Tibet hingegen hat sich der Vajrayana-Buddhismus bis heute erhalten, wurde aber von einer animistisch-schamanistischen Urreligion, Bonpo genannt, stark beeinflußt, die jedoch ihrerseits entscheidend vom tantrischen Gedankengut modifiziert wurde. Als Beschützer des Buddhismus finden sich die alten Götter noch heute in den buddhistischen Tempeln. Im 14. Jht. war Tibet in zwei Clans polarisiert, die unterschiedliche religiöse Vorstellungen favorisierten. Einerseits eine tantrische, der Volksreligiösität nahestehende magisch-religiöse Form, die freizügig Sexualmagie praktizierte, andererseits eine eher am Schriftgelehrtentum festhaltende Richtung (Gelukpa nannten sie sich ab 1409), die das alles nicht nur für eine Bedrohung der gesellschaftlichen Moral hielt. Angestrebt wurde eine politische und kulturelle Vereinigung, in der eine Vereinheitlichung aller religiösen Strömungen zu einer geordneten Lehre, wie es das Programm von Tsongkhapa bereits theoretisch entwickelt hatte, eine große Rolle spielte. Die politisch-ökonomische Hegemonie, um die auch im Namen der Religion gekämpft wurde, wurde 1642 von den Gelukpa militärisch gewonnen. Danach wurden viele zuvor abgelehnte religiöse Erscheinungsformen und Praktiken übernommen und eingegliedert, sogar die tantrische Sexualmagie für Mönche, in einer allerdings stark regulierten Form. Sie errichteten einen theokratisch regierten Staat, und dieser Lamaismus beherrschte Tibet bis zur chinesischen Okkupation von 1950 und seiner endgültigen politischen Zerschlagung 1959.

Nepal, das nie islamisiert wurde, war anfangs Zufluchtstätte der indischen Buddhisten, entwickelte später aber eine extrem hinduisierte Form des Buddhismus, in der es sogar eine Kaste verheirateter Priester gab. Seit dem 18. Jht. vom Hinduismus stark bedrängt, sind heute bloß fünf Prozent der Bevölkerung Buddhisten.

Der Mahayana-Buddhismus gelangte schon bald nach China, wo er stets mit anderen Religionen und Philosophien koexistierte. Neben dem Vajrayana-Lamaismus in Tibet, der sich ab dem 16. Jht auch in der Mongolei verbreitet, findet man den Mahayana-Buddhismus in seinen chinesischen Formen vor allem in Japan, Korea und Vietnam. Vor 100 Jahren beschrieb der amerikanische Missionar H. B. Hulbert den typischen Koreaner so: Er ist Konfuzianer in gesellschaftlichen Fragen, Buddhist in der Philosophie, und Schamanist, wenn er in Schwierigkeiten ist.

Im 6. Jht. n. Chr. entwickelte sich zuerst in Nordchina eine weitere Richtung, der Zen-Buddhismus, von dem heute zwei sehr verschiedene Ausrichtungen bestehen. Gegen jede Form von Kult gerichtet, und individuelle Spontaneität fördernd, lehnte er anfangs starre Regeln und Rituale genauso ab, wie die Rigidität der Theravada-Philosophie. Infolgedessen trägt die eigene, heute sehr populäre Philosophie Züge von Theorienfeindlichkeit. In Südchina entwickelte sich aus diesem philosophischen Zen eine bestimmte Form von Meditation. Dieser Volks-Zen hat teilweise nur mehr wenig mit den ursprünglichen philosophischen Absichten gemein. Er vereinfachte die elitär gewordene Lehre des philosophischen Zen. Er ist gegen Kult und hält nichtmeditative rituelle Übungen und intellektuelle Auseinandersetzung für nutzlos, zugleich entwickelt er aber unzählige neue und strenge Vorschriften für sein eigenes rigides Meditationsritual. Folglich erlangt auch der Meister hier große Bedeutung. Zen verbreitete sich vor allem nach Japan und ist heute in Europa und Nordamerika sehr beliebt.



Die Fünf Transzendenten Buddhas im Mandala.

Im restlichen Südostasien verbreitete sich die Hinayana-Richtung, in großem Maßstab allerdings relativ spät (Birma – heute Myanmar – ab dem 11. Jht., Thailand ab dem 13. Jht., Laos und Kambodscha ab dem 13.-15. Jht.). Im Gegensatz zu Sri Lanka vermischte er sich dort jedoch, ähnlich wie das Mahayana, mit animistischen Naturreligionen, und diese Volksreligion dominiert bis heute. So findet man in Thailand heute in den Gärten der Häuser sogenannte Geisterhäuschen für die Haus- und Schutzgeister der Familie. Und in Birma befinden sich in den Tempeln Abbilder der Nats als Verkörperung der Seelen von Verstorbenen. Ein gebildeter Buddhist würde hier natürlich von Ideen und nie von Geistern, Seelen oder Helfern sprechen, aber für die tatsächliche Vorstellungswelt des Volkes sind diese Bezeichnungen durchaus passend. Ähnliches gilt für Tibet und andere buddhistische Kulturen. Ein weiterer Unterschied ist, daß in Thailand nahezu jeder Mann zwischen Ausbildung und Heirat mit etwa 20 Jahren für traditionell drei Monate Mönch wird, gewissermaßen seine Initiation zum Mann, und daß sich auch Verheiratete immer wieder

für begrenzte Zeit alleine ins Kloster zurückziehen, vergleichbar den traditionellen christlichen Exerzitien (auch in Thailand herrscht ein Trend zu immer kürzeren Aufenthalten). Beides ist auch in den anderen Ländern Südostasiens üblich, wird aber dort nicht von allen praktiziert. Dementsprechend groß ist die Zahl der Menschen, die gerade Mönche sind, im Gegensatz zu Sri Lanka, wo sich der Hinayana in seiner reinen alten Form erhalten hat und es nur eine kleine Elite von lebenslangen Mönchen gibt.

Abgesehen von spezifisch tantrischen Aspekten des Vajrayana haben alle späteren Formen des Buddhismus Gemeinsamkeiten, mit denen sie sich vom Mahayana der klassischen Periode unterscheiden. Die Betonung liegt nun bei gemeinschaftlich praktizierter Esoterik und nicht beim solitären „Erkenne dich selbst". Und – eine erfahrungs- und erlebnisorientierte Religiösität wird wesentlich mehr geschätzt als Schriftgelehrtentum. Die darin zum Ausdruck kommende Theorienfeindlichkeit wirkt sich auch darauf aus, was unter dem privat zu erlangenden „Bewußtsein über das Bewußtsein" zu verstehen sei. Vielfach heißt es, daß dieses nicht verstanden, sondern nur in der Erleuchtung erfahren werde, und auch dann nicht verstanden werden könne. Die im Hinayana geschätzte analytische Herangehensweise sei ein völlig unzulängliches Mittel, um zu verstehen, worum es überhaupt ginge. Das Wesentliche liege jenseits von Sprache und Denken, und könne daher niemals auf diese Weise erfaßt und dargestellt werden. Mit der okzidentalen Philosophie sei der Buddhismus überhaupt nicht in Beziehung zu setzen, denn diese habe alles immer nur im Kopf erklärt, während es dem Buddhismus auf die Veränderung ankomme, wofür Theorie eher hinderlich sei. Kritikern wird erwidert, daß Buddhismus eben keine Wissenschaft, sondern eine Erlösungslehre sei. Derartig überspitzte Äußerungen beruhen auf einer spezifischen Interpretation von Buddhas Diktum über die Aufgaben der Philosophie, die ein Hinayana- oder Mahayana-Gelehrter des ersten Jahrtausends niemals geteilt hätte. Und jeder gebildete Buddhist würde wohl einwenden, daß nicht jede Dummheit bereits jene Erleuchtung ist, für die sie der Jeweilige hält.

Im nun folgenden sollen einige spezifische Themen etwas detaillierter besprochen werden.

Toleranz

Auch Buddhisten haben sich dort bekämpft, wo es um ihre politisch-ökonomische Hegemonie ging – und dies ist bei uns viel zu wenig bekannt –, waren aber, im Gegensatz zur katholischen Kirche und den aus ihrem Kontext hervorgegangenen Bewegungen, in weltanschaulichen Interpretationen meist tolerant und pluralistisch.

Daß der Buddhismus an sich friedliebend ist, wird daran deutlich, welche intellektuellen Mühen spätere Autoren auf sich nahmen, um Glaubenskriege aus buddhistischer Sicht zu rechtfertigen. Die Argumentationslinie klingt vertraut: indem man den falsch Glaubenden tötet, befreit man ihn eigentlich von den bösen Zwängen, die seiner Erleuchtung im Wege stehen. Im Unterschied zum Christentum findet sich aber im alten Kern der buddhistischen Lehre keinerlei Metapher eines militanten Endsieges, vergleichbar zur christlichen Apokalypse.

Daß buddhistische Menschen religiöse Motive ihren eigentlichen politisch-ökonomischen Motiven vorgeschoben haben und dies die buddhistische Ethik nicht verhindern konnte, ist ein Umstand, den man in der Bewertung der Rolle, die eine buddhistische Bewegung gesellschaftspolitisch zu leisten vermag, nicht übersehen darf. Daß die buddhistische Weltanschauung aber für eine kriegerische Haltung verantwortlich gemacht werden kann, muß bezweifelt werden.

Pessimismus

Die wiederholten Wiedergeburten sind im Hinduismus ein Weg zur Reife. Ihr Ziel ist, im christlichen Idiom ausgedrückt, Gott gleich zu werden, was zur Folge hat, daß man dann auch nicht mehr als ein Teil wiedergeboren werden kann. Im mosaisch-christlich-muslimischen Verständnis ist dies eine nie realisierbare Anmaßung (die Verlockung der Schlange im Paradies).

Im Buddhismus hat sich dieser hinduistische Wunsch durchaus erhalten, aber es gibt mehrere Verschiebungen, unter anderem zu einer ausgeprägten Betonung des Leids, dessen philosophische Konsequenzen als Pessimismus interpretierbar sind. Von Gautama Siddharta sagt man, daß er ein glücklicher und verwöhnter Prinz war. Als er seinen Palast verließ um die Welt kennenzulernen, war er erschüttert über das Elend der Massen. Und als er dieses Elend in seiner Vollständigkeit begriff, und für ihn kein Weg der Reformierbarkeit erkennbar war, blieb ihm als einzige Antwort nur, dieses gescheiterte Experiment einer Welt zu beenden, blieb ihm der Wunsch nach Befreiung durch *Auslöschung* (dieser Ausdruck findet sich bei Ingeborg Bachmann), einer Auslöschung, die durch Selbstmord nicht realisierbar ist. Man muß diese Ansicht nicht teilen, aber man sollte einen Menschen, der das System für unreformierbar hält, respektieren.

Das Leid hat zwei Aspekte: Einerseits eine Betonung auf Krankheit, Alter und Tod, worin sich ein Wunsch nach Unsterblichkeit äußert, also nach Ewigkeit gleich Gott. Andererseits die alltägliche Dimension von Leid – Schmerzen, Konflikte, Naturkatastrophen, Abhängigkeiten –, die nie vollständig vermeidbar sind, und gerade deshalb zu einem philosophischen Pessimismus führen können.

Es ist allerdings ein weitverbreitetes Mißverständnis, in der buddhistischen Sehnsucht nach dem *Nirwana* (wörtlich Nicht-Brennen [des Feuers], übertragen Nicht-Sein) nur den Wunsch nach Auslöschung zu sehen. Denn die Dekonstruktion des Seins ist vor allem ein Mittel, das Sein zu erkennen. Übrig bleibt dann das Nichts (wie es Jean-Paul Sartre nannte), und dieses Nichts, das ist[3], wird als konstitutiv für das Sein verstanden. So wird es zugleich als Urprinzip jeglichen Anfangs gedacht, in dem alle Seins-Möglichkeiten bereits angelegt sind. Die buddhistische Sehnsucht nach dem Nichts ist also Sehnsucht danach, alle Möglichkeiten offen zu haben, wobei man aber in diesem *Zustand der Möglichkeit* verharrt, weil jede *Konkretisierung*, so positiv sie auch gemeint wäre, unweigerlich auch wieder von Leid begleitet sein müßte[4].

Wie in der Mythologie alter Völker fallen hier Kosmogenese und individuelle Psychogenese zusammen. In dieser Weise haben sich die Vorstellungen entwickelt, und so sind sie gemeint. Doch bei genauerer Betrachtung wird diese Dialektik von Sein und Nichts brüchig. Sein (als Konkretes) wird nie vernichtet, sondern in Nichts (als Möglichkeit) umgewandelt, und umgekehrt. Wie soll aber etwas, das raum-, zeit-, struktur- und bewußtlos ist, etwas, das informationslos ist, bereits alle Informationen enthalten? Als leerer Behälter jedoch könnte das Nichts zwar als Anfang, kaum aber als Prinzip gedacht werden. Der Streitpunkt ist wohl auch einer, der uns aus anderem

Zusammenhang geläufig ist: enthält der leere Raum Objekte oder halten die Objekte den Raum?

Deshalb liegt modernen naturwissenschaftlichen Konstruktionen (etwa der Evolutionstheorie, Chaostheorie) explizit die Idee zugrunde, daß Information sui generis entsteht und auch vergehen kann. Und deshalb neigt die moderne christliche Theologie dazu, eher von einer Transzendenz *in* der Welt (Immanenz) zu sprechen, und nicht, wie das vielfach gesehen wurde und noch von vielen so gesehen wird, von einer Transzendenz *jenseits* der Welt (ob es sinnvoll ist, das Konstrukt „Transzendenz" in die Beschreibung einzuführen und wie es zu definieren wäre, soll hier nicht diskutiert werden). Der Hinweis, daß Sein und Nichts nur komplementäre Aspekte von ein und demselben sind, findet sich auch in manchen buddhistischen Schulen, ändert jedoch nichts an der Bevorzugung des Nichts gegenüber dem Sein, und auch nichts an der Idee der Umwandlung des Konkreten in die Möglichkeit und umgekehrt.

Der philosophische Begriff des Nirwana wird in der buddhistischen Literatur nicht nur durch viele Vergleiche veranschaulicht, die, wörtlich genommen, zu großen Mißverständnissen führen können, sondern das Wort Nirwana erhielt darüber hinausgehend weitere Bedeutungen emotiver Art: Zustand mystischer Verklärung, grenzenlose Erfahrung. Eine Standarddefinition von Nirwana lautet: Seiend-Geist-Wonne (sat cit ananda[5]). Die ursprünglich hinduistische Bedeutung des Wortes Nirvana beschränkt sich aufs Aufhören, was für Hinduisten keine Lösung darstellt. Die Buddhisten haben jedoch die Begrifflichkeit philosophisch erweitert und damit positiv umgedeutet, wobei verschiedene Texte die Problematik unterschiedlich nuancieren. Nichtung hat für sie auch nicht jene Bedrohlichkeit, die in der existentialistischen Literatur zum Ausdruck kommt. Ihrem Verhalten nach mögen sie Einsteiger sein, aber ihr Ziel ist ein anderes: Buddhisten wollen Aussteiger sein.

Die Dekonstruktion des Selbst

Ziel des Buddhismus ist es, daß der Mensch Bewußtsein über sein Bewußtsein erlangt. Dazu muß es dekonstruiert werden, was in buddhistischer Sprache dann Überwindung des Seins genannt wird und zwei Komponenten hat, nämlich den Verlust des Seins während dieses Prozesses, und unabhängig davon ein Bewußtsein darüber, was verlorengegangen ist (jegliche Selbsterfahrung verliert ihren Sinn, wenn letzteres nicht erhalten bleibt).

Der Adibuddha Samantabhadra mit seiner Prajna.

Der zweite dialektische Schritt, der nicht automatisch erfolgt, sondern wie der erste errungen sein will, ist die Überwindung des Nicht-Seins. Erst danach hat man, je nach Tiefe der Erfahrung, ein mehr oder weniger umfassendes Bewußtsein seiner selbst und über das Sein erlangt. Diese Dialektik ist der europäischen Philosophie nicht unbekannt. Während anfangs dieser Prozeß ein Erkenntnisweg ist, bei dem die Welt des Seins erhalten bleibt, warnt schon Luther vor ihrem destruktiven Potential, und Derrida sieht darin eine irreversible Veränderung des Seins selbst.

Vollständiges Bewußtsein und vollständiges Nicht-Sein, eine Kombination, die zur vollständigen Möglichkeit in Bewußtlosigkeit umschlägt, ist bestenfalls mit dem Tod möglich. Insofern verfehlt das undialektische Verharren im Nicht-Sein zu Lebzeiten seinen Zweck.

Das *Selbst* ist ein das Ego umfassender Komplex von Tiefenstrukturen. Manche Autoren unterlegen dem Begriff aber spezifische, davon abweichende Bedeutungen, etwa wenn C. G. Jung davon spricht, daß der Verlust des Ego zur Geburt des Selbst führt. Die philosophische Leugnung der Existenz eines *Selbst* heißt Sichtweisen, wie sie Menschen vorerst naiv annehmen, als naiv zu erkennen und durch eine systemische Betrachtungsweise zu ersetzen. Es bedeutet nicht, daß man *selbst* gar nicht mehr existiert. Mit dem ethischen Wert des Individuums hat das vorerst nichts zu tun. Die Dekonstruktion des Selbst ist keinesfalls ein Kuriosum des Buddhismus, sondern hat eine lange europäische Tradition, die im Zeitgeist der Postmoderne nur kulminiert ist und eine gewisse Popularisierung erfahren hat. Dagegen ist nichts einzuwenden. Eine Kultur, die das Selbst leugnet ohne darüber vollständiges Verständnis und Bewußtsein zu vermitteln, wird allerdings für bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen und Mißverständnisse anfälliger sein, als eine, in der die Frage nach dem Selbst eine abgehoben philosophische bleibt.

Selbst- und Fremdbestimmung

Bestrebungen, eine Sehnsucht nach Unterwürfigkeit zu wecken, findet man in allen Gesellschaften, doch nirgendwo ist diese Propaganda derart harmlos und gewöhnlich, wie in asiatischen Gesellschaften. Das Ziel menschlicher Reife wird da leicht für die Aufgabe des eigenen Willens und die Unterwerfung unter das kollektive Bewußtsein gehalten. Angemerkt sei, daß sich diese Gefahr auch im Christentum findet, wo der Gläubige in jeder Messe betet: „Dein Wille geschehe". All das ist keine Frage des Privaten, sondern es geht darum: ge-

staltet man die gesellschaftlichen Verhältnisse oder wird man von ihnen gestaltet?

So wie der Mensch, werden im Buddhismus auch die Götter und Dämonen ihres Selbst entkleidet. Der Buddhismus lehnt jede Hypostatisierung von Elementen des Bewußtseins zu autonomen Einheiten ab. Wille ist im Buddhismus ein negativ besetzter Begriff, der mit Zwang assoziiert wird. So wie der einzelne Mensch daher seinen Willen bekämpfen soll, darf er ihn gar nicht einem anderen Willen unterwerfen, denn ein solcher Zwang wäre ebenfalls schlecht. Der Weise ruht in sich selbst. Das Universum als Ganzes passiert, ist aber willenlos; es folgt dem gemeinsamen Karma, das seinerseits durch unseren Willen bestimmt ist. Propagiert wird ein von tiefer Einsicht geleitetes Handeln, das keinerlei Zwang ausübt und daher auch keinen Willen braucht (Willen hier im Sinne des Buddhismus verstanden). Doch nimmt der Buddhist die Entwicklung seiner eigenen Persönlichkeit selbst in die Hand und darf sie nicht dem Zufall überlassen. In verschiedenen Prüfungen, die ein buddhistischer Mönch bestehen muß, um zu höheren Stufen des Unterrichts zugelassen zu werden, spielt daher auch die Frage, daß er ein starker Mensch sein muß, eine entscheidende Rolle. Im okzidentalen Sinn geht es dabei um die dem Mönch verfügbare Willenskraft. Ein Buddhist würde aufgrund seiner spezifischen Terminologie diese Formulierung aber ablehnen.

Als soziologisches Faktum muß dennoch festgehalten werden, daß sich viele Menschen, die sich selbst für Buddhisten halten, ihrer Kontextualität nicht entziehen können. Ob in Asien oder in Europa, geprägt durch das Christentum, fügen sie sich nicht nur einer einseitigen Fremdbestimmung, sondern begehren sie sogar. Diese Strategie, durch Verschmelzung mit einer weisen Macht selbst weise und mächtig zu werden, bleibt aber immer eine Illusion, was auch die Geschichte lehrt.

Askese

Aus der Lebensgeschichte von Gautama Siddharta wissen wir, daß er die im Hinduismus übliche Askese, die er selbst jahrelang erfolglos praktiziert hat, ablehnt. Doch schon die ersten Generationen seiner Anhänger haben ihre weit weniger revolutionären Ansichten hineinreklamiert und sind zum Teil zu asketischen Praktiken zurückgekehrt. Sie haben das damit gerechtfertigt, daß Gautama Siddharta seine Erleuchtung zwar durch Meditation erhalten hat, dies aber nur möglich gewesen sei, weil er Jahre zuvor Askese praktizierte.

Lust, Genuß und Ästhetik werden nicht grundsätzlich abgelehnt. Buddha empfiehlt den *Mittleren Weg* – also weder Selbstkasteiung noch ausschweifendes Leben, weder Verzicht noch übertriebene Sinnlichkeit. Das Ablegen der Lust ist Teil der Überwindung des Seins, es geht also um die praktische Dekonstruktion von Lust. Askese ist, wenn überhaupt, nur ein Mittel auf dem Weg zu einem ästhetischen Bewußtsein. Ästhetischer Exzeß wird aber auch sonst nicht ermutigt, so daß es weder ein Kunstmäzenatentum gab noch einen fürstlichen Prunk, wie bei der oberen Hierarchie der christlichen Kleriker. Daß manche Buddhisten diese beiden Aspekte, den didaktischen und den ethischen, nicht auseinanderhalten konnten und mißverstanden haben, und so Selbstgeißelung zum Lebensinhalt machten, konnte schon vorkommen.

Zweifellos richtig ist aber – wie immer man dazu steht –, daß der Buddhist die *Möglichkeit* ihrer *Konkretisierung* vorzieht, und daher auch an einer praktisch verwirklichten Ästhetik und ihrer Ausdifferenzierung nicht hängen bleiben sollte.

Bürgerliche Gesetze

Schon aus der ältesten Zeit des Buddhismus sind uns Verhaltensvorschriften für Mönche überliefert, in denen zum Beispiel Geschlechtsverkehr von Mönchen für gerade so verwerflich gehalten wird wie Mord. Ursprünglich waren das bürgerliche Gesetze. Um in Frieden mit seinen Nachbarn zu leben, mußte sich der Mönch an die geltenden Normen und Konventionen halten und außerehelicher Geschlechtsverkehr war damals geächtet. Man denke an all die Spannungen und Verwicklungen, die sich ergeben, wenn unter solchen Bedingungen ein Mönch mit der Frau, die ihm Essen bringt, auch noch ein geheimes Verhältnis hat. Das läuft der ethischen Verantwortung eines Buddhisten sicher zuwider. Selbst ein Vajrayana-Buddhist konnte sich seinerzeit nicht damit rechtfertigen, daß sich die moralischen Vorstellungen gewandelt hatten. Ein Tantriker nimmt und nahm für sich in Anspruch, ab einer gewissen Stufe des Fortschritts über dieser weltlichen Moral zu stehen und einen ganz anderen Zugang zur Sexualität zu haben, so daß auch nichts gegen die Sexualität von Mönchen sprach. Unbestritten bleibt, daß gerade Hinayana-Mönche solche bürgerlichen Gesetze mit ihren asketischen Erlösungsvorstellungen vermischten und in der Sexualität nur ein „Anhaften" erblickten, und daß wahrscheinlich auch heute viele Buddhisten glauben, sie könnten – obschon erst nach ihren Tod – so doch nur dann ins Nirwana gelangen, wenn sie zu Lebzeiten zölibatär gelebt hätten.

Gurus

Obwohl Buddha den Guru abgelehnt hat, hatte er Schüler und war ihr Lehrer. Als charismatische Persönlichkeit erfüllte er wohl manche der an einen Guru herangetragenen Erwartungen, lehnte aber Persönlichkeitskult und genealogisch übertragene Autorität ab. Unbestritten bleibt, daß der Meister gerade im modernen buddhistischen Leben eine zentrale Rolle besitzt. Die radikale Haltung Buddhas entsprach ganz offensichtlich nicht den Bedürfnissen vieler Menschen nach Verehrung und Nachahmung konkreter Vorbilder. Es ist jedoch problematisch zu behaupten, daß die Autorität des Meisters die Quelle der Erkenntnis ist. Hinduisten sehen das vielleicht so, Gläubige des Vajrayana nur zum Teil. Buddha hingegen sagt zu seinen Anhängern, daß die Lehre ihr Meister sein solle, zugleich sagt er sinngemäß aber auch, daß man Bewußtsein nicht aus Büchern alleine lernen könne, sondern Selbsterfahrung brauche. Nicht anders argumentiert heute die moderne Psychotherapie, die darüber hinaus meint, daß der Therapeut eine wichtige unterstützende und helfende Funktion bei der Bewältigung des Leides hat.

Eine besondere Rolle bekommt der Meister im Bereich esoterischen Wissens, wo wesentliche Informationen nie schriftlich, sondern nur mündlich in genealogischer Reihe weitergegeben werden. Solche Schulen, ob Vajrayana oder Zen, rekonstruieren ihre Autorität meist bis zu einem Schüler Buddhas zurück, der von Buddha selbst eingesetzt worden sein soll (Behauptungen, die sich nur in der eigenen Literatur dieser späten Schulen finden und durch keine alten Dokumente gestützt sind). So entstand die Meinung, daß Selbsterfahrung ohne Meister unmöglich sei, während dazu ursprünglich jeder, so wie ja auch Gautama Siddharta, aus sich selbst heraus in der Lage war,

und dafür nicht auf die Ermächtigung durch einen Meister angewiesen blieb. Die heutige Praxis der Buddhisten dürfte eine ordnungspolitische Maßnahme gegen esoterische Anarchie sein.

Wiedergeburt

Jeder muß zugeben, daß, wenn er stirbt, die gesellschaftlichen Verhältnisse, die er mitgestaltet hat, weiterbestehen, und daß der Nächste in diese gesellschaftlichen Verhältnisse hineingeboren wird.

Grundsätzlich geht es bei der Lehre von der Wiedergeburt um nichts anderes, und die unterschiedlichen, sogenannten religiösen Vorstellungen der Hinduisten und Buddhisten, sowie ihrer vielfältigen philosophischen Schulen dazu, streiten sich nur um die Details, wie denn nun eigentlich Welt funktioniert und vorzustellen sei.

Die hinduistische Philosophie nimmt an, daß im Dynamisch-Sich-Wandelnden *Fixpunkte* ruhen, die mithelfen, den Kosmos zu halten; diese unvergänglichen Leibnizschen Zentralmonanden werden *atman*, individuelle Seele, genannt. Doch bereits das, was als Selbst wahrgenommen wird, ist vergänglich. Gewiß erfreut sich mancher Mensch beim Gedanken, daß er durch die Wiedergeburt endlich erfahren wird, was Lust für das andere Geschlecht nun tatsächlich bedeutet, oder wie ein Adler fühlt. Die eigene Erfahrung sollte ihn aber lehren, daß er ja selbst – von Träumen abgesehen – keine Erinnerung an seine früheren Leben hat und auch schon gar nichts vergleichen wird können. Ferner sollte er erkennen, daß die Lebenswelt eines Fisches oder eines Gottes (auch das kann man durch Wiedergeburt werden) wohl eine so andere ist, daß dort für sein jetziges Selbst kaum Platz wäre. Die Seelenwanderung bietet zwar Stoff für Phantasien, aber alles worauf man hoffen kann, ist, daß gewisse kontextuelle Zusammenhänge erhalten bleiben, in denen es dem eigenen atman im nächsten Leben gut und immer besser geht.

Die hinduistische Anschauung hat aber noch eine zweite anschauliche Dimension. Durch ihre Wanderschaft lernt jedes einzelne atman alle Teile des Universums kennen und, am Ziel angelangt, hat sie damit volle Kenntnis und volles Bewußtsein von allem Sein und wird *brahman* gleich. Die Begrifflichkeit des hinduistischen brahman ist dem buddhistischen Nirwana übrigens sehr ähnlich. Die Götter und Dämonen hingegen sind ebenso vergängliche dynamische Erscheinungen wie die Menschen und alles übrige, sie unterscheiden sich von den anderen Wesen vor allem dadurch, daß ihre Zentralmonaden keine Monaden der sichtbaren Wirklichkeit aggregiert haben.

Die Grüne Tara als Mahasri.

Im christlichen Gottesbegriff fallen hingegen die Eigenschaften des brahman und der Götter in eins zusammen. Auch im Alten Testament der Bibel ist viel von den verschiedenen „Göttern" die Rede. Dort hat jedes Volk (Clan) *seinen eigenen falschen Gott*. Nur der Gott Israels ist zufällig zugleich allerhöchster Gott. Indem man all diese falschen Götter im Begriff des Teufels zusammengefaßt hat, wurde aus der Vielfalt zumindest in der Theorie ein Dualismus. Die monistische Weltordnung ist aber kein theoretisches Konstrukt, sondern ein pragmatisch zu realisierender Auftrag.

Buddhisten leugnen in der Regel, daß es die Seele genannten Fixpunkte im sich wandelnden Universum gibt und behaupten, daß alles Sein nur in seiner Dynamik selbst besteht. Auch der Beobachter selbst ist nur ein Teil dieses dynamischen Systems. Das ist eigentlich sehr *modern*. Buddhistische Philosophen haben zwar keine methodischen Mühen gescheut, näher zu beleuchten, wie dieses dynamische System eigentlich funktioniert, aber konzeptionelle Schwierigkeit mit einer Wiedergeburt ohne „Ich" hat nur derjenige, der nicht versteht, wovon die Rede ist. Da ist die Sprache der Moderne für heutige Mitteleuropäer, für die hinduistische Begriffe wie Wiedergeburt keine Verständnishilfe sind, sondern eher eine Verständnisbarriere darstellen, ein besserer Zugang. Wenn also ein Buddhist Auslöschung ersehnt, meint er nicht seinen auch durch Selbstmord herbeiführbaren individuellen Tod, sondern sein radikales Engagement für die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Wer mit den gesellschaftlichen Verhältnissen einigermaßen zufrieden ist, findet vermutlich aber wenig Grund, sie so radikal ändern zu wollen.

Materialismus und Idealismus

Bei der Beurteilung des buddhistisches Weltbildes sollte man sich vor einem naiven Materialismus hüten. Vor 100 Jahren waren viele über den von Rutherford entdeckten Zerfall der Atome erschüttert. Von Materie blieb in letzter Konsequenz nur mehr Energie übrig, und Idealisten verkündeten ihren Triumph über den Materialismus, so als ob Energie keine materialistische Erscheinung wäre. Energie jedoch können wir nicht sehen und was wir sehen, ist eine Erscheinungsform der Energie, also ein Trugbild.

Wo bleibt der Unterschied zur hinduistischen und buddhistischen Philosophie, die die Welt für einen Schein hält? Worin liegt der Unterschied zum Buddhismus, für den die Vorstellung einer Seele gerade so ein Trugbild ist? Die einseitige Rezeption des indischen Maya-Begriffes, wonach die Seinswelt das illusionäre Produkt von brahman/atman sei (wie das die Advaita-Schule vertritt), geht auf Hegel zurück. In gerade entgegengesetzter Weise

lehnt auch der Buddhismus diese Art von Dualismus ab. Derart subtile Fragen der Theorie lassen sich nicht mehr aufgrund populärer Darstellungen beantworten, und es gibt in Wirklichkeit in der hinduistischen und buddhistischen Tradition auch keine singuläre Antwort darauf. Es gab in Asien eine Vielzahl unterschiedlicher Philosophen, materialistische genauso wie idealistische, so wie in Europa auch. Im Unterschied zum Christentum, allen voran der katholischen Kirche, und ihrer Tradition, wo wissenschaftliche Fragen in Gerichtssälen entschieden werden, gibt es im Hinduismus und Buddhismus auch keine autoritative Instanz, der man zumindest eine offizielle Wahrheit und Lehrmeinung unterstellen könnte.

Feminismus

Buddhismus und Hinduismus sind frauenfeindlich. Nur ein Mann kann ins Nirwana eingehen, alles worauf eine Frau hoffen kann, ist, ihr Leben so zu gestalten, daß sie als Mann wiedergeboren wird. Welche Eigenschaften des Frau-Seins stehen dem Erlangen der vollständigen Weisheit entgegen, so daß sie zuerst als Mann konfiguriert werden muß? Handelt es sich hier um eine Gender-Frage oder um das biologische Geschlecht?

Die wenigen Mönche, die sich heute diesen Vorwürfen stellen, argumentieren meist auf einer anderen Ebene. Sie sehen in dieser Diskriminierung von Frauen nur Willkür und Vorurteil, und rechtfertigen dies historisch als bürgerliche Norm, die nicht einmal Buddha zu seiner Zeit brechen konnte, so wie er das im Falle des Kastenwesens getan hat, die aber in der heutigen Zeit ihre Geltung verliere. Beschwichtigt werden Kritiker dabei unter anderem mit Tara, einer tantrischen Helferin zum Erkennen weiblicher Aspekte, die als weibliche Erscheinungsform eines Bodhisattva gilt, der dies aber als Mann erreichte. Genau genommen ist Tara selbst kein Bodhisattva.

Ist der Buddhismus atheistisch?

Der Buddhismus meint, daß das, was andere für Götter, Dämonen und Geister halten, gerade das eben nicht ist. Wer den Buddhismus anders interpretiert, muß dazu genau definieren, was für ihn ein Gott ist; erst dann kann man der Frage nachgehen, ob dies – zwar nicht dem Wort nach, aber doch sinngemäß – auch von buddhistischen Wissenschaftlern so gesehen wird. Richtig ist dreierlei:

Den Bedürfnissen des Volksglaubens folgend, kommt es im Mahayana, und vor allem in seinen tantrischen Strömungen (Vajrayana), zu einer Verehrung Buddhas in seinen verschiedenen Formen, die manchmal den Charakter einer göttlichen Verehrung annimmt. Sie kommen als Nothelfer vorübergehend auf die Welt zurück, eine Vorstellung, die im alten Hinayana noch undenkbar ist, da sich diese Formen im Zustand des Nirwana irreversibel aufgelöst haben.

Zweitens: Als Buddhist kann man zusätzlich anderen Religionsgemeinschaften angehören. Seit dem indischen Mahayana des ersten Jahrtausends gelten der hinduistische Volksglaube und andere Religionen sogar als Vorstufe zur höheren Weisheit des Buddhismus. Man muß daher streng zwischen individuellen und gemeinschaftlich praktizierten Mischformen, und den eigentlichen buddhistischen Anteilen daran unterscheiden. In Regionen, wo der Buddhismus andere Religionsgemeinschaften völlig verdrängt hat, überleben deren Vorstellungen (wie zum Beispiel Schutzgeister) im Volksbuddhismus selbst. Auch hier unterscheidet ein gebildeter Buddhist zwischen populären Praktiken und eigentlichen buddhistischen Inhalten.

Drittens: Man muß stets nach dem Zielpublikum eines Textes und nach dem Zusammenhang fragen, denn es gibt wissenschaftliche Abhandlungen genauso wie populäre Darstellungen. Schon im Pali-Kanon des frühen Hinayana werden aus didaktischen Gründen etablierte Begriffe verwendet, deren überlieferte Bedeutung aber verneint wird, zum Beispiel das Wort atman. Auf diese Weise wird dem damaligen, noch in einer hinduistischen Kultur aufgewachsenen Adressaten, anderes erklärt, ohne den Gedankenfluß durch Fußnoten zu unterbrechen, in denen die buddhistischen Neuinterpretationen der Terme sofort mitgeliefert würden. Dies wird nur dem klar, der den ganzen Text studiert hat. Schließlich gibt es eine Fülle wissenschaftlicher Streitschriften zwischen Hinduisten und Buddhisten, in denen natürlich derartige Begriffe auch vorkommen. Aber vielleicht ist der Buddhismus mit seinem Unterschied zwischen Volksglauben und Hochphilosophie tatsächlich eine Religion wie jede andere, nicht anders als das Christentum und selbst die profanisierte europäische Kultur. Vielleicht verbirgt sich in allen Religionen manche tiefe Weisheit, die man nur zu lesen und rekonstruieren verstehen muß, und deren Radikalität auch den meisten Gläubigen gar nicht bewußt ist. Die Frage, ob es einen Gott gibt, kann dabei in dieser Form gar nicht diskutiert werden, und wird unwichtig, verglichen zur Frage nach den Eigenschaften, die man ihm allenfalls zuschreibt. Auch die beste Theorie hilft aber nichts, wenn dann die Praxis nicht stimmt. ■

Dr. Martin POTSCHKA ist Naturwissenschaftler.

Ich bedanke mich bei vielen meiner Freunde, mit denen ich über die Jahre diese Fragen diskutieren konnte.

Anmerkungen

1 Das Wort Buddha, der Erwachte, kommt, so wie buddhi, vom Verb budh (in der Urbedeutung das allmorgendliche Erwachen, davon abgeleitet das der Erinnerung bedürftige vorstellende Erkennen, daher: verstehen, wissen, denken, wahrnehmen) und dessen Partizip buddha (weise). Die Übersetzung von Buddha mit „der Erleuchtete“ hat ihre Wurzeln im christlichen Lichtmythos. Das gesellschaftsübliche Bedeutungsfeld von budh ist für ein Verständnis dessen, was unter Erleuchtung zu verstehen ist nicht unerheblich, auch wenn spätere Buddhisten die Grundbedeutung hervorstreichen, um sich von unerwünschten Interpretationen des Wortes buddhi zu distanzieren.

2 Diese hat sich etwa 800 v. Chr. herausgebildet und unterscheidet sich vom modernen Hinduismus des Shankara ab dem 8. Jht. n. Chr. (das Wort Hinduismus ist eine von den Indern später übernommene koloniale Zuschreibung).

3 Sartres „Das Nichts ist“ entspricht der buddhistischen, zu den anderen Attributen paradoxen, Beschreibung von Nirwana als vollkommenem Sein. Ähnlich unterscheidet die mittelalterliche Scholastik actus (Wirklichkeit) von potentia (Möglichkeit), nennt den Zustand vollständiger und umfassender Potenz hingegen actus purus.

4 Für Avicenna und die christliche Scholastik gilt das Gegenteil, die Wirklichkeit (actus) ist wertvoller als die Möglichkeit (potentia).

5 Ananda ist ein Zustand intellektueller Befriedigung.

Sekten in Lateinamerika

Ralf LEONHARD

Die Katholische Kirche, noch vor einer Generation unbestrittene Inhaberin des Monopols über die Seelen der Lateinamerikaner, wird von protestantischen und fundamentalistischen Sekten immer weiter zurückgedrängt. Da die meisten dieser oftmals von den USA ausgehenden Religionsgemeinschaften eine konservative Weltsicht verbreiten und die Entpolitisierung der Gesellschaft betreiben, liegen sie voll im Trend.

Lateinamerika ist der Kontinent, der am meisten Katholiken beherbergt. Schließlich hatten die Spanier ihre Eroberungen unter dem Vorwand der Missionierung begonnen. Daß sie dabei nicht zimperlich waren, ist bekannt. Widerspenstige Kaziken wie der legendäre Hatüy auf dem heutigen Kuba, die sich der Taufe widersetzten, landeten auf dem Scheiterhaufen. Bald konnte ganz Spanisch-Amerika als bekehrt gelten, auch wenn viele Völker ihre ursprüngliche Religion nur hinter der Fassade der katholischen Zeremonien versteckten. Die protestantische Missionierung begann erst nach der Unabhängigkeit zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts. Denn den Briten, die die zentralamerikanische Atlantikküste und Guayana kolonisierten, war mehr am Handel als an der Bekehrung der Einheimischen gelegen. Spätestens seit der Monroe-Doktrin 1823 betrachten die USA den iberoamerikanischen Subkontinent als exklusiven Tummelplatz für ihre Wirtschaftsinteressen und Ideologien. Und die Kirche war immer schon ein effizientes Werkzeug zur gezielten Verbreitung einer neuen Weltanschauung.

Als bald nach dem Zweiten Weltkrieg Bibelschulen fragwürdigen Ursprungs in den Urwäldern nach nomadisierenden Indio-Völkern zu suchen begannen, um den „armen Heiden" die Frohbotschaft zu bringen, wurde die Vermischung von Religion und Politik bald offenkundig. Die Missionare lebten bei den bis dahin kaum erforschten Ureinwohnern, lernten deren Sprache und übersetzten die Bibel. Bald wußten sie mehr über die Indios als die jeweilige Regierung und gaben dieses Wissen an Informationsdienste in den USA weiter. Die berüchtigteste dieser Missionsschulen, das *Summer Institute of Linguistics*, dem man Verbindungen zum Geheimdienst CIA nachsagte, wurde in den siebziger Jahren aus Kolumbien vertrieben. Für die meisten der evangelisierten Ethnien war der Kontakt mit der Zivilisation fatal. Sie verfielen dem Konsumismus und wurden durch Krankheiten, auf die ihr Immunsystem nicht eingestellt war, dezimiert. In vielen Missionsstationen mußten Gesundheitszentren zur Behandlung von Krankheiten eingerichtet werden, die die Indigenas bis zur Ankunft der Missionare nicht gekannt hatten.

Die traditionellen protestantischen Kirchen – Baptisten, Methodisten, Lutheraner, Presbyterianer, Adventisten – konnten sich gegenüber der Übermacht der Katholischen Kirche nur schwer durchsetzen. Vor 30 Jahren noch bekannten sich nicht mehr als zwei bis drei Prozent der Lateinamerikaner zum evangelischen Glauben. Heute sind es 15 Prozent. Die meisten gehören einer der unzähligen fundamentalistischen Kirchen der Pfingstbewegung an, die aus den traditionellen Kirchen hervorgegangen sind und sich seit den siebziger Jahren wie Spaltpilze vermehrt haben. Nährboden für dieses Wachstum ist die Krise.

So erlebten die Sekten ihren ersten Boom in den sechziger Jahren. Im Gefolge der kubanischen Revolution hatte die Kennedy-Regierung die Notwendigkeit von Entwicklung und Reformen in Lateinamerika erkannt. Die „Allianz für den Fortschritt" – eine Kombination aus Technologietransfer, Wirtschaftshilfe und ideologischer Schützenhilfe – sollte die Regierungen südlich des Rio Bravo durch soziale und wirtschaftliche Reformen so stärken, daß sie der subversiven Tätigkeit der kommunistischen Agitatoren trotzen konnten. Doch das forcierte industrielle Wachstum hatte auch die Auflösung der bäuerlichen Sozialstrukturen zur Folge. Gleichzeitig verschärften sich soziale Gegensätze und Ungerechtigkeit. In vielen Staaten entstanden Guerillabewegungen, die – ermutigt durch den Erfolg der bärtigen Rebellen in Kuba – die objektiven Bedingungen für die Revolution diagnostizierten und bewaffnete Zellen aufbauten. Die Krise brachte sowohl der Guerilla als auch den Sekten massenhaft Zulauf. Für den brasilianischen Befreiungstheologen Leonardo Boff wurde die Religion „zum Refugium der Verzweifelten."

Doch erst der Siegeszug, den diese Kirchen seit dem vergangenen Jahrzehnt angetreten haben, hat bei der Katholischen Kirche und den traditionellen protestantischen Kongregationen die Alarmglocken ausgelöst. Denn die fundamentalistischen und pentecostalischen Sekten sind die einzigen Kirchen, die in Lateinamerika wachsen. So stark, daß viele verkünden, sie würden vor dem Jahr 2001 die Hälfte der lateinamerikanischen Bevölkerung hinter sich haben. Ein wichtiges Datum, denn für die meisten dieser Kirchen entscheidet sich das Schicksal der Menschheit zur Jahrtausendwende. Sie predigen den „Prämillenarismus", den Glauben an die Wiederkehr des Erlösers nach einer rapiden Verschlechterung der Weltlage vor dem Beginn des dritten Jahrtausends.

Nach dem „verlorenen Jahrzehnt" der achtziger Jahre, als Lateinamerika zwar die meisten Militärdiktaturen abschütteln konnte, aber dank Schuldenkrise und Verschlechterung der *Terms of Trade* wirtschaftlich weit zurückgeworfen wurde, hat jetzt der Neoliberalismus immer größere Bevölkerungsteile zum entbehrlichen „Abfall" degradiert. In Zentralamerika konnten zwar die Bürgerkriege auf dem Verhandlungsweg beigelegt werden. Doch harte Anpassungspakete und rapide steigende Kriminalität erweisen sich als fatale Friedensdividende. So ist es auch heute die Krise, die die Tempel und Zelte evangelikaler Organisationen oft zweifelhafter Provenienz füllt und ihnen in manchen Ländern erheblichen Einfluß verschafft hat. Angesichts einer immer unsichereren Zukunft offerieren sie sich gleichzeitig als Ablenkung und Quell der Hoffnung.

Für die protestantischen Fundamentalisten gilt Darwins Evolutionstheorie als Bedrohung traditioneller Glaubensgrundsätze. Die Anwendung

des Evangeliums auf Probleme sozialer Ungleichheit ist verpönt. Doch die meisten dieser Kirchen oder Sekten zeichnen sich dadurch aus, daß sie nicht Doktrin und Predigt in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellen, sondern auf die emotionale Erfahrung des Geistes setzen. Sie versetzen ihre Gläubigen in Trance und versprechen Wunderheilung. Einstige Zweifler werden durch plötzliche Erleuchtung bekehrt und werden aus diesem Erlebnis der „Wiedergeburt" zu Fanatikern. Die Gottesdienste sind musikalisch unterlegte Veranstaltungen, die den Teilnehmern vollen Einsatz abverlangen. Für die vorwiegend aus den Unterschichten stammenden Anhänger wird die religiöse Symbologie nicht nur zur Orientierungshilfe, vielmehr wird die Kirche zum zentralen Element ihres Lebens. Während der katholische Glaube seit der Aufklärung für die meisten Menschen nur mehr ein Aspekt ihres Lebens ist, der immer weniger den Alltag bestimmt und heute weder die Entscheidung für Familienplanung noch das politische Engagement wesentlich beeinflußt, sind die neu bekehrten Protestanten kompromißlose Verfechter der Regeln ihrer jeweiligen Kirche. Alkohol und Tanz werden aus ihrem Leben verbannt. Statt einmal pro Woche werden die Schäflein jeden Tag in den Tempel gerufen. Die Bibel ist ihr ständiger Begleiter, die Missionierung ihre höchste Aufgabe. Daß aus dieser Abhängigkeit ein enormes Manipulationspotential resultiert, ist offensichtlich.

Das heilige Experiment des Rios Montt: Gottesstaat Guatemala

Der Militärputsch vom 23. März 1982, der dem korrupten Regime von General Romeo Fernando Lucas Garcia ein Ende machte, löste zunächst weder in Guatemala selbst noch bei der Völkergemeinschaft Empörung aus. Eine Gangsterclique, durch Wahlschwindel an die Macht gekommen, hatte sich schamlos bereichert und jede Opposition durch offenen Terror ausgeschaltet. Zwei sozialdemokratische Parteiführer, die die Formalerfordernisse für die Einschreibung ihrer Parteien erfüllt hatten, wurden von Killern des Regimes beseitigt. Die Spanische Botschaft, die im Jänner 1980 in einem friedlichen Protest von einer Gruppe von Hochlandindianern besetzt wurde, war Ziel eines Sturmangriffs mit Brandbomben gewesen. Nur der Botschafter überlebte das Massaker. Als sich das Regime mit der Person des Verteidigungsministers Anibal Guevara neuerlich durch Wahlschwindel zu perpetuieren drohte, ging die gesamte politische Opposition auf die Straße. Die Guerilla im westlichen Hochland fand täglich mehr Anhänger. Selbst ein Teil der Armee lehnte sich schließlich gegen die Generäle auf. Junge Offiziere, die den Staatsstreich trugen, suchten integre Militärs, die den Ruf der Institution retten sollten. So beriefen sie General Efrain Rios Montt, der an der Verschwörung gar nicht beteiligt war, in die dreiköpfige Junta.

Rios Montt war 1974 als Kandidat einer von den Christdemokraten angeführten Koalition um den Wahlsieg betrogen und zunächst auf Schulung in die USA und anschließend als Militärattache ins goldene Exil nach Madrid geschickt worden. Was die wenigsten wußten: der General hatte sich in den USA von einer kleinen fundamentalistischen Pfingstlersekte bekehren lassen. Seine Berufung verstand er als Fingerzeig Gottes und Auftrag, Guatemala in einen Gottesstaat zu verwandeln. Rios Montt schaltete zunächst die anderen beiden Juntamitglieder aus und schwang sich zum alleinigen Diktator auf. Dann holte er Sektenbrüder aus Kalifornien als Berater ins Land und lancierte eine Anti-Aufstandskampagne, die unter dem Namen *„Fusiles y frijoles"* (Gewehre und Bohnen) bekannt wurde. Eine ebenso brutale wie erfolgreiche Kombination von militärischer Gewalt gegen die soziale Basis der Guerilla und karitativen Leistungen für die Reumütigen und die Überlebenden der Massaker, deren Opfer jetzt nach und nach aus ihren Massengräbern exhumiert werden.

Die sozialen Leistungen wurden den evangelischen Sekten überlassen, die bei dieser Gelegenheit auch gleich ihre Heilsbotschaft in den aufgewühlten Boden der Gemüter säten. Die Bekehrung wurde zum Rettungsanker in einer Zeit, in der Katholizismus mit Befreiungstheologie und Subversion gleichgesetzt wurde. Denn katholische Geistliche hatten nicht unwesentlich dazu beigetragen, den Indigenas die Augen zu öffnen, daß Unrecht nicht gottgewollt sei.

Befreiungstheologie spaltet katholische Kirche

Die lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellin, 1968, wo sich das Episkopat des Subkontinents im Geiste des zweiten Vatikanischen Konzils auf eine Option für die Armen festlegte, hatte viele engagierte Theologen ermutigt, die traditionelle Pastoralarbeit durch Sozialarbeit zu ergänzen und ihre Schäfchen nicht länger auf ein besseres Jenseits zu vertrösten. Die Erkenntnis, daß Elend und Unterdrückung nicht im unergründlichen Schöpfungsplan unabwendbar vorgesehen seien, traf sich schließlich mit den revolutionären Parolen der Guerilleros, die den Widerstand gegen die Ausbeuter predigten. Ohne die Vorarbeit der Priester und Laienprediger in den entlegenen Dörfern hätte der revolutionäre Funke gewiß nicht so schnell auf die traditionell passive und auf Obrigkeitshörigkeit getrimmte indianische Bevölkerung übergegriffen. Mehr als ein Dutzend katholischer Geistlicher, die in Guatemala nicht auf den Schutz des erzkonservativen Kardinal Erzbischofs Mario Casariego zählen durften, wurden von der Armee oder paramilitärischen Gruppen gezielt ermordet.

„Sei Patriot: Töte einen Pfaffen!", hieß auch einer der Slogans der Rechtsextremen in El Salvador. Die Katholische Kirche galt pauschal als subversiv. Die evangelikalen Sekten hingegen stellten das System nicht in Frage und erklärten jede Einmischung in weltliche Angelegenheiten für sündhaft. Kein Wunder, daß sie von den diktatorischen Regimes, die sich bis dahin auf die Armee und die Katholische Kirche gestützt hatten, als potentielle Verbündete betrachtet wurden.

In Guatemala traten die Sekten unter Rios Montt einen beispiellosen Siegeszug an. An allen Schaltstellen der Macht saßen Evangelikale und die Dörfer erlebten eine regelrechte Invasion von Kirchen mit Phantasienamen, die oft die einzige Filiale des Mutterhauses in Kalifornien waren. Der Diktator selbst hielt jeden Sonntag eine Fernsehpredigt und verteilte unter allen Staatsbeamten Anstecker mit den mahnenden Worten: „Ich lüge nicht, ich stehle nicht, ich mißbrauche mein Amt nicht".

In Dörfern wie Santiago de Atitlan, zu 90 Prozent von Tzutujil-Indianern besiedelt, wurden vor wenigen Jahren nicht weniger als 26 verschiedene Kirchen gezählt. Es ist kein Zufall, daß gerade dort, wo Anfang der achtziger Jahre ein progressiver Priester von der Armee ermordet wurde, die vorgeblich unpolitischen Sekten besonders heftigen Zulauf hatten. Wer mit dem Widerstand sympathisiert hatte, der fand

dort Schutz. Wer immer schon konservativ dachte, der fühlte sich bestätigt und aufgehoben. Als sich nach einem Massaker im Dezember 1991 die Bevölkerung des Ortes gegen die Armee erhob, schließlich den Abzug des Militärpostens durchsetzte und Santiago zur ersten Gemeinde mit autonomer Sicherheitsorganisation machte, beteiligten sich die Protestanten nicht.

Glaubenskampf im revolutionären Nicaragua

Nirgendwo profitierten die protestantischen Kirchen mehr von der Spaltung der Katholischen Kirche als in Nicaragua. Während der sandinistischen Revolution galt die Befreiungstheologie quasi als offizielle Religion. Christliche Basisgemeinden auf dem Land mutierten zu Zellen der sandinistischen Parteiorganisation, engagierte Priester wie Miguel D'Escoto und der Dichter Ernesto Cardenal wurden in die Regierung aufgenommen. Sehr zum Ärger des Vatikans, der den konservativen Erzbischof von Managua, Miguel Obando y Bravo, zum Kardinal ernannte. Die Identifikation der Basisgruppen mit der Revolution sollte sich als ihre größte Schwäche erweisen. Denn immer mehr Gruppen befreiungstheologischer Reflexion wurden zu rein politischen Organisationen. Deswegen gelang es den konservativen Patres bald, die Hegemonie zurückzuerobern. Manchmal mit äußerst aggressiven Mitteln. Daß die Kanzeln vieler Kirchen zu Plattformen des ideologischen Kampfes umfunktioniert wurden, nahm das noch unerfahrene Revolutionsregime nicht kampflos hin. 1983 verwies es zehn ausländische Geistliche wegen konterrevolutionärer Propaganda des Landes.

Die konterrevolutionäre Strategie der USA bediente sich anfangs in besonderem Maße der Sekten. Immer mehr Prediger kamen ins Land, die die Unvermeidlichkeit des Krieges prophezeiten und das Volk zum Widerstand gegen die Revolution aufwiegelten. Die salvadorianische Pastorin Dina Santamaria ging sogar so weit, den Eltern zu raten, ihre Kinder aus der Schule zu nehmen. An den Wänden tauchten Parolen auf, die die bevorstehende Ankunft des Erlösers und die Befreiung vom „gottlosen" Sandinismus ankündigten. Die Kampagne endete, als die Staatssicherheit einige Pastoren zum Verhör zitierte und evangelikale Kirchen Ziel von organisiertem „Volkszorn" wurden. Die sogenannten „Turbas divinas" – Gruppen von sandinistischen Jugendlichen – warfen Fenster ein und zerschlugen Möbel. Dabei machten sie sich auch nicht die Mühe, zwischen den offensiv konterrevolutionären und den harmlosen Kirchen zu unterscheiden.

Dennoch wuchs keine religiöse Strömung während der Revolution mehr als die Pfingstbewegung. Während sich die Anzahl protestantischer Kongregationen zwischen 1980 und 1986 insgesamt von 1284 auf 2778 verdoppelte, konnten sich die Pfingstlergruppen von 682 auf 2012 verdreifachen. Die wachsende Bedeutung dieser Konfession wurde auch vom damaligen Präsidenten Daniel Ortega rechtzeitig erkannt. Er setzte auf Vereinnahmung statt Konfrontation und genehmigte 1987 eine dreitägige Evangelisierungskampagne des portoricanischen Pentecost-Predigers Yiye Avila auf einem zentralen Platz in Managua. Die einzige Auflage: er durfte nicht für die Konterrevolution Partei ergreifen. Die Veranstaltung endete schließlich mit einem Friedensgebet, in das auch der Staatschef selbst einstimmte.

Gott segne unser Heim.

Ganz anders verhielten sich die historischen protestantischen Kirchen. In Nicaragua schlossen sich nach dem Erdbeben von 1972 einige Kirchen zum *Evangelischen Rat der Hilfe für die Geschädigten* (CEPAD) zusammen, der die Korruption des Regimes bei der Verteilung der internationalen Hilfsgüter aufdeckte und später den Aufstand gegen den Diktator Somoza unterstützte. Anders als die katholische Kirchenhierarchie verurteilte der CEPAD auch mit aller Deutlichkeit die Kampagne der Konterrevolutionäre, die 1982 nach einem Massaker an sandinistischen Milizionären Flugblätter verteilten, auf denen sie an die tiefverwurzelte Gläubigkeit der Bevölkerung appellierten: „Mit Gott und Patriotismus besiegen wir den Kommunismus."

Auch in El Salvador standen einige der protestantischen Gruppen in vorderster Front beim Widerstand gegen das militaristische Regime. Die Lutheraner pflegen dort sogar enge Beziehungen zur Kommunistischen Partei, eine der fünf Organisationen, die sich zur Befreiungsfront Farabundo Marti (FMLN) zusammenschlossen. Der Methodistenbischof Medardo Gomez schaltete sich mehrmals als Vermittler ein und wurde in den USA zu einem der glaubwürdigsten Fürsprecher der Volksorganisationen.

Während die traditionellen protestantischen Kirchen Lateinamerikas auf ihre Kongregationen in den USA vorwiegend aufklärerisch und im Sinne der Volksorganisationen Einfluß üben, verhält es sich bei den fundamentalistischen Sekten in der Regel umgekehrt: der erzkonservative Einfluß der Mutterkirchen in den USA prägt die Arbeit der Sekten in Iberoamerika. Ein Teil der Kirchen in Nicaragua und El Salvador ließ sich regelrecht in eine konterrevolutionäre Kampagne einspannen, die im damaligen US-Präsidenten Ronald Reagan den engagiertesten Promotor hatte. Reagan, dessen Leute auch nicht davor zurückschreckten, die „Freiheitskämpfer" in Nicaragua mit den Gewinnen aus geheimen Waffenverkäufen an den Iran und verdeckten Drogengeschäften zu finanzieren, hielt 1983 eine Ansprache vor der Jahresversammlung der konservativen *Christian Coalition*, wo er offen für den Krieg in Nicaragua warb.

Mit Basisarbeit zum Erfolg

Selbst die konservativen Kirchen sind aber oft den Bedürfnissen der Bevölkerung in den Slums und Arbeiterbezirken näher als die Katholiken oder

nichtkonfessionelle Hilfswerke. In der brasilianischen Megastadt Rio de Janeiro wurden in einem Rhythmus von fünf pro Woche zwischen 1990 und 1992 nicht weniger als 710 neue Kirchen eröffnet aber nur eine einzige katholische Pfarre. Gerade in den neuen Bezirken der schnell wachsenden Metropolen sind die Kirchen oft die einzige Institution, die den Zuwanderern aus fernen Landesteilen Zuspruch und Orientierung geben. 90 Prozent der neuen Kirchen sind dem Pfingstlertum zuzurechnen, also einer Strömung, die ihre Philosophie auf eine äußerst wörtliche Bibelauslegung aufbaut. Aber die meisten Prediger entstammen derselben sozialen Klasse und Kultur wie ihre Gemeinde. Der Vorwurf, die Sekten seien allesamt kulturell entfremdende Importe aus den USA, trifft, zumindest auf der Basisebene, oft nicht zu. Sie sind auch viel weniger von ausländischer Finanzierung abhängig als etwa die progressiven katholischen Gemeinden, die der Befreiungstheologie anhängen. Denn die meisten Pastoren müssen ihre Kirche durch Spenden der Gläubigen selbst erhalten.

Es wäre also zu kurz gegriffen, in den evangelikalen Gemeinschaften nur von Kalifornien finanzierte Instrumente im Krieg niedriger Intensität gegen die Revolution zu sehen. Sie erfreuen sich vor allem bei den Frauen großer Beliebtheit, weil die Bekehrung zum *evangélico* aus einem trinkenden Ehemann einen Abstinenzler und aus einem Frauenheld einen frommen Familienvater macht. Das Einkommen, das früher für Suff und Hurerei verpulvert wurde, brachte vielen Familien bald einen bescheidenen Wohlstand. Menschen, die angesichts der Trostlosigkeit ihres Daseins verzweifeln, verschafft die „Wiedergeburt" einen neuen Lebensinhalt. Daß die Wohltäterin Kirche ihren Zehent, in vielen Fällen tatsächlich ein Zehntel des Einkommens, fordert und großzügigere Spenden gern entgegennimmt, wird dann als recht und billig betrachtet.

Evangélicos in der Politik

Während das politische Engagement der Kirchenbrüder im kleinen Rahmen nicht gern gesehen wird, ist die Eroberung von Machtquoten auf nationaler Ebene ein erklärtes Ziel vieler Kirchen und Sekten. Alberto Fujimori, ein damals noch weitgehend unbekannter Landwirtschaftsprofessor japanischer Provenienz, verstand es bei den Wahlen 1990 in Peru, das Geltungsbedürfnis der Protestanten für sich zu nutzen. Wahrscheinlich hätte er sich ohne ihre Unterstützung gar nicht für die Stichwahl gegen den konservativen Romancier Mario Vargas Llosa qualifiziert. Das Bündnis war allerdings von kurzer Dauer. Fujimori wechselte nach seiner Amtsübernahme die Allianzen und paktierte mit Armee und Wirtschaftsbossen. Der Baptistenpastor Carlos García y García trat zurück, als Fujimori im April 1992 das Parlament auflöste und die Verfassung außer Kraft setzte. Bei den Wahlen 1995 setzten die Protestanten auf die Opposition gegen den autoritären Staatschef – allerdings ohne dessen Wiederwahl verhindern zu können.

Auch Jorge Serrano Elías hätte in Guatemala kaum die Qualifikation für die Stichwahl erreicht, wenn er nicht als Kandidat der Evangelikalen angetreten wäre. Der Unternehmer, der sein politisches Debut unter Rios Montt als Präsident des ständisch organisierten Staatsrates gefeiert hatte, dürfte der protestantischen Bewegung aber keinen großen Dienst erwiesen haben. Er verriet die asketische Philosophie seiner „Elim"-Kirche als er sich bei einem Besuch in New York in einem anrüchigen Nachtclub erwischen ließ. Und als er nach einem versuchten Putsch gegen die anderen Staatsgewalten ins Exil gehen mußte, nahm er ein paar Koffer voller Dollars mit. Inzwischen ist der fromme Sektenprediger, der vor seiner Präsidentschaft außer einem verpfändeten Haus nichts besessen hatte, in Panamá zu einem der wohlhabendsten Investoren geworden.

In Guatemala mögen die politischen Ambitionen der Evangelikalen damit vorerst gebremst sein, doch in El Salvador ist eine protestantische Partei mit zwei Parlamentsabgeordneten zum wichtigen Koalitionspartner geworden. Und in Nicaragua konnte sich bei den jüngsten Wahlen eine neue evangelikale Gruppe namens „Camino Cristiano" als dritte Kraft zwischen den Sandinisten und den rechtsgerichteten Liberalen etablieren und die meisten der traditionellen Parteien zu Statisten degradieren.

Die enorme Breitenwirkung der evangelikalen Missionierung wäre ohne den Einsatz der modernen Medien unvorstellbar. Protestantische Radiosender zählen schon lange zu den potentesten Rundfunkstationen. In den meisten lateinamerikanischen Ländern sicherten sie sich auch einen Fernsehkanal, um ihre konservative Botschaft unter das Volk zu bringen. Die Homepage im Internet, über die Heilsbotschaften der Pfingstbewegung und anderer Kirchen abgerufen werden können, ist längst zur Selbstverständlichkeit geworden.

All die technische Raffinesse ändert aber nichts daran, daß der intensive persönliche Kontakt, die spirituelle Erfahrung in der Gruppe beim Gottesdienst das zentrale Element und das Geheimnis der unglaublichen Ausbreitung der fundamentalistischen Sekten ist. Davon haben auch andere Kirchen gelernt. Seit dem Ansturm der Evangelikalen hat sich auch in der Katholischen Kirche eine charismatische Strömung konsolidiert. Kritisches Hinterfragen der Glaubensinhalte, wie es die Befreiungstheologen postulieren, verunsichert die meisten Gläubigen. Sie wollen einfache Botschaften hören und anwendbare Ratschläge für ihr Leben bekommen.

Daß die meisten der neuen Bekehrten nicht praktizierende Katholiken sind sondern Karteileichen, die längst nicht mehr regelmäßig die Sonntagsmesse besuchten und keinen Anteil an den sozialen Aktivitäten ihrer Pfarre hatten, mag den Bischöfen ein Trost sein, der ihnen das Nachdenken allerdings nicht erspart. Anders als die verkrustete katholische Doktrin erfährt die Botschaft der fundamentalistischen Protestanten eine ständige Erneuerung. Sie gibt konkrete Antworten auf konkrete Probleme, etwa in der Ehe oder im Falle von Frustration und Verbitterung im Beruf.

Daß die Evangelikalen ihr Ziel erreichen und vor der Jahrtausendwende die Hälfte des Kontinents bekehren, ist nicht anzunehmen. Vielmehr ist gleichzeitig das Erstarken der afro-amerikanischen Kulte und indianischen Religionen zu beobachten. In Kuba und Brasilien werden heute Santeria und die verschiedenen Ausformungen der afro-brasilianischen Riten viel offener gepflegt als noch vor wenigen Jahren. In Guatemala haben die Friedensverträge zwischen der Regierung und der Guerillafront URNG die Gleichberechtigung der Maya-Religionen in der neuen Gesellschaftsordnung verankert. Anders als die Flucht in die Sekten setzt das Besinnen auf diese althergebrachten Kulte eine gewisse Selbstsicherheit und auch politisches Denken voraus. Auf dem Subkontinent herrscht heute ein religiöser Pluralismus, wie es ihn bisher nicht gegeben hat. ■

Dr. Ralf LEONHARD ist freier Journalist und Experte für Lateinamerika.

Darwin und der Papst

Martin POTSCHKA

Zum sechzigjährigen Bestehen der päpstlichen Akademie der Wissenschaften richtete Papst Johannes Paul II. eine Botschaft an die gerade im Vatikan versammelten Mitglieder, Nobelpreisträger und ranghohe Wissenschaftler aus allen Bereichen und Ländern, die der Kirche nahe stehen, aber keine Theologen sind.

Die am 23. Oktober 1996 veröffentlichte Botschaft ist eine Stellungnahme zur Evolutionstheorie und hat in den internationalen Massenmedien große Resonanz gefunden, wobei kirchliche Kreise bemüht sind zu betonen, daß die päpstlichen Äußerungen weniger revolutionär sind, als es die Schlagzeilen vermuten lassen.

Im folgenden einige Originalzitate aus der Botschaft (Kursivsetzungen vom Autor).

Bereits „die Enzyklika ‚Humani generis' (Papst Pius XII., 1950) betrachtet die Lehre vom ‚Evolutionismus' als *ernstzunehmende Hypothese*, die es ebenso wie die gegenteilige Annahme verdiene, genauer untersucht und bedacht zu werden."

„Heute, beinahe ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen der Enzyklika, geben neue Erkenntnisse dazu Anlaß, in der Evolutionstheorie *mehr als eine Hypothese* zu sehen. Es ist in der Tat bemerkenswert, daß diese Theorie nach einer Reihe von Entdeckungen in unterschiedlichen Wissensgebieten immer mehr von der Forschung akzeptiert wurde. Ein solches unbeabsichtigtes und nicht gesteuertes *Übereinstimmen von Forschungsergebnissen* stellt schon an sich *ein bedeutsames Argument zugunsten dieser Theorie* dar."

„Genaugenommen muß man eher von Evolutionstheorien sprechen als von der Theorie der Evolution. Diese Vielfalt entspricht einerseits den *unterschiedlichen Ansätzen*, die vorgeschlagen wurden, um den Mechanismus der Evolution zu erklären. Andererseits entspricht sie der Unterschiedlichkeit der Weltanschauungen, auf die man sich bezieht. So gibt es *materialistisch-reduktionistische* Lesarten und auch *spiritualistische* Lesarten der Evolutionstheorie. *Das Urteil darüber gehört in die Kompetenz der Philosophie und* darüber hinaus der *Theologie.*"

„Die Frage der Evolution betrifft das Menschenbild. Die Offenbarung lehrt uns, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen wurde (vgl. Gen 1,28-29)." Das 2. vatikanische Konzil hat dazu erläutert, „daß der Mensch ‚das einzige Geschöpf Gottes auf Erden ist, das Gott um seiner selbst willen wollte' (Gaudium et spes, Nr. 24)."

„Pius XII. hat diesen wesentlichen Punkt betont: *Der menschliche Körper hat seinen Ursprung in der belebten Materie*, die vor ihm existiert. *Die Geistseele hingegen ist unmittelbar von Gott geschaffen.*"

„Folglich sind diejenigen Evolutionstheorien *nicht mit der Wahrheit* über den Menschen *vereinbar*, die – *angeleitet von der dahinter stehenden Weltanschauung* – den *Geist für eine Ausformung der Kräfte der Materie* oder für ein bloßes Epiphenomen dieser Materie halten".

Der Papst erinnerte die Wissenschaftler daran, daß mit naturwissenschaftlichen Methoden der *Übergang von der belebten Materie zum Geist nicht nachvollziehbar* sei. Doch könnten diese Methoden dazu beitragen, Erkenntnisse über den menschlichen Geist zu gewinnen.

Die eigentlich gutgemeinte Haltung des Papstes ist nicht neu. Schon am 16. April 1986 hatte Papst Johannes Paul II. bei einer Generalaudienz erklärt: „Vom Standpunkt der Glaubenslehre lassen sich keine Schwierigkeiten erkennen, den Ursprung des Menschen, insofern er Leib ist, durch die Hypothese des Evolutionismus zu erklären. Die menschliche Seele jedoch, von welcher das Menschsein des Menschen endgültig abhängt, kann nicht aus der Materie hervorgegangen sein."

Bei genauerer Betrachtung sind die neuen Äußerungen des Papstes jedoch problematisch, und zum Teil auch sehr undifferenziert. Wenn er mit seiner Skepsis gegenüber den Naturwissenschaften das human-genome-project der Molekularbiologie meint, hat er zweifellos recht, vor einer Überschätzung der Sequenzierungsmethoden zu warnen. Ebenso haltlos ist zweifellos die Soziobiologie. Und auch die Evolutionsmodelle selbst werden

Schlacht zwischen Heraklius und Chosroes, Ausschnitt.

noch viel besser werden müssen. Ob aber Geist grundsätzlich nicht wissenschaftlich erfaßbar ist, bleibt abzuwarten. Die Kirche manövriert sich aber mit der Betonung eines Dualismus zwischen Körper, für den die Evolutionstheorie anwendbar ist, und Geist, der von Gott unmittelbar geschaffen wird, in eine höchst unnötige Sackgasse. Die nur biographisch erklärbare päpstliche Materialismus-Phobie betont einseitig ein Primat der Materie gegenüber dem Bewußtsein anstelle einer Dialektik zwischen Materie und Bewußtsein. Dabei wird Materialismus zur Ursache und zum Feindbild für alles, was der eignen Interpretation entgegensteht. Die Kirche tabuisiert damit jedes Nachdenken über die Evolution des Geistes, und sie hat ja nachweislich ein gestörtes Verhältnis zur wissenschaftlichen Psychoanalyse (wie der Fall Drewermann zeigt). Indem der Papst Materie und Geist gegeneinander ausspielt, statt sie einer einheitlichen Betrachtungsweise zuzuführen, ignoriert er und verteufelt alle modernen Ansätze dazu.

Schlacht zwischen Heraklius und Chosroes, Ausschnitt.

Erkenntnistheoretisch sind die Worte von Papst Johannes Paul II. eigentlich ein Rückschritt gegenüber Papst Urban III., der 1633 Galilei vor allem deshalb verurteilt hatte, weil Galilei der Meinung war, die Welt funktioniere in der von ihm beschriebenen Weise, und nicht erkennen wollte, daß es sich nur um seine konstruktive Beschreibung handle. Jede konstruierte Theorie, damals Hypothese genannt, bleibe immer ein unvollständiges Bild, und man könne niemals mit letzter Sicherheit wissen, wieweit sie den tatsächlichen Gegebenheiten entspricht. (Haben Galilei und Newton erwartet, von der Relativitätstheorie überholt zu werden?) Für den modernen Konstruktivismus geht es deshalb nur darum, daß manche Theorien besser sind als andere. Die Unterscheidung von „Hypothese", „ernstzunehmender Hypothese", „mehr als einer Hypothese" und Theorie, und die historischen Veränderungen der damit verknüpften Begriffsbilder, verdient, hinterfragt zu werden.

Für den Papst ist es offenbar so selbstverständlich, wissenschaftliche Vorgehensweisen einer vorgefaßten Weltanschauung unterzuordnen, daß anderes nicht einmal in Erwägung gezogen wird. Demnach sind Interpretationen, die seiner subjektiven Wahrheit widersprechen, eine Folge ideologischer Vorurteile – allenfalls noch „unterschiedliche Ansätze" genannt – und nicht etwa die Folge eines Erklärungsbedarfes, der nicht anders befriedigt werden kann. Folglich sind sie auch keine semantischen Probleme der Wissenschaften selbst, sondern eine Kompetenz von Philosophie und Theologie als Leitwissenschaft. Dem Papst dürfte aber gar nicht daran gelegen sein, wesentliche theoretische Aussagen zu treffen, als vielmehr das Image der Kirche zu retten, indem er im Bewußtsein der breiten Öffentlichkeit alte Symbole der Wissenschaft, wie Galilei und Darwin, rehabilitiert. Doch der Papst hat seine Chance nicht genutzt, zukunftsweisend bereits jetzt vorhersehbaren Entwicklungen Rechnung zu tragen. Die von Kardinal König betriebene Aussöhnung mit der Wissenschaft bleibt damit auf halbem Weg stecken. Treu ihrer defensiven Einstellung verschiebt die Institution Kirche bloß die Fronten. So wie man heute die Theorie der materiellen Evolution nicht länger ignorieren kann, wird man in naher Zukunft nicht umhin können, die Trennung von Geist und Materie aufzugeben und sich auf die Demarkation der Seele zu beschränken. Dann nämlich, wenn „ein unbeabsichtigtes und nicht gesteuertes Übereinstimmen von Forschungsergebnissen" nicht mehr ignoriert werden kann.

Auch wenn der Papst nichts gesagt hat, was nicht an katholisch-theologischen Universitätsfakultäten seit Jahrzehnten gelehrt wird, hat seine Erklärung doch politische Signalwirkung und sollte in ihren positiven Auswirkungen nicht unterschätzt werden. Christliche Fundamentalisten in den USA tragen den Streit um Evolutionstheorie und Schöpfungslehre heute vor Gerichte und politische Gremien (Schulbehörden, Gemeinderäte, Landtage und Parlamente). Unter dem Motto, beides müsse in den Schulen zumindest als gleichwertige Hypothesen gelehrt werden, wollen sie gesetzlich jede wissenschaftliche Argumentierbarkeit über Vor- und Nachteile dieser Theorien verbieten. Damit behindern sie in den USA bereits durchaus erfolgreich die Erziehung Andersdenkender zu wissenschaftlichen Denkmethoden. Aber auch jene evangelikalen Sekten, die, ausgehend von den USA, ihre konservative apolitische Ideologie überall in der Welt mit großem Erfolg verbreiten, sind großteils radikale Gegner der Evolutionstheorie. Obwohl es sich meist um protestantische Fundamentalisten handelt, hat es doch meinungsbildendes Gewicht, wenn die katholische Kirche hier mutig dagegen Stellung bezieht, so wie es der Papst getan hat. Die Erwartungen, denen der Papst gerecht werden muß, erkennt man daran, daß sich ein Vertreter des Vatikans sofort bemühte, öffentlich richtigzustellen, daß die Annahme, in der Erklärung des Papstes ein Abrücken vom Schöpfungsglauben sehen zu wollen, reiner „Schwachsinn" sei. ■

Dr. Martin POTSCHKA ist Naturwissenschaftler.

Einige Gedanken zur Literatur des Maghreb*

Helmut RIZY

Es war im Jahr 1963 als ich – wie einige Freunde auch – Kateb Yacines Roman „Nedschma" entdeckte. Wobei ich durchaus eingestehe, daß dem nicht plötzliches Interesse für arabische Literatur im allgemeinen oder die Literatur des Maghreb im besonderen vorausging. Ausschlaggebend war die Tatsache, daß der 1956 in Paris veröffentlichte Roman, den der Suhrkamp-Verlag zwei Jahre darauf in deutscher Sprache herausbrachte, nun auch in der „Bibliothek Suhrkamp" erschienen war, die damals wohlfeil und vor allem auch in ansprechender Form nicht unwesentlich unser Leseprogramm beeinflußte.

Wir waren begeistert! Zum einen wurden wir auf eine vollkommen neue Weise mit einer Welt konfrontiert, die wir bestenfalls aus der kolonialistisch gefärbten Trivialliteratur mit ihren heldenmütigen Fremdenlegionären her kannten. (Immerhin war Algerien erst im Jahr zuvor nach achtjährigem blutigem Krieg unabhängig geworden.) Aber es war viel mehr: Wir waren fasziniert von einer Erzählart, die uns so außerordentlich erschien in ihrer Symbiose aus Realismus und Fabelhaftem, ohne ‚exotischen' Beigeschmack.

Eine Ortsbestimmung

Bevor man über irgendeinen Aspekt des Maghreb spricht, muß man sich erst einmal darüber klar werden, was man darunter versteht bzw. darunter verstehen will. Die ursprüngliche Bedeutung des arabischen Wortes ‚*maghrib*' ist Sonnenuntergang und es bezeichnete im übertragenen Sinn den islamischen Okzident bis Andalusien. Aus dem Blickwinkel des zentralarabischen Raumes wird darunter bisweilen nicht nur der gesamte nordafrikanische Raum, sondern auch der Jemen miteinbezogen. Andererseits nennt sich das Königreich Marokko offiziell ‚*almamlaka al-maghribija*', es erhebt also für sich allein schon den Anspruch auf den Namen Maghreb.

Landläufig werden die drei Staaten Tunesien, Algerien, Marokko darunter gefaßt, doch sollte deren historische Gemeinsamkeit, französische Kolonie gewesen zu sein, für eine Begriffsbestimmung abseits politisch-wirtschaftlicher Strukturen nicht ausschlaggebend sein, wenngleich selbstverständlich das koloniale Erbe der Frankophonie ein maßgebliches Element in der Literatur des Maghreb darstellt. Ohnehin muß gleiches auch für die Islamische Republik Mauretanien gelten, in der Araber und Berber rund drei Viertel der Bevölkerung stellen. Andererseits wäre es jedoch absurd, Westsahara, das Land der Sahrauis, wegen der früheren spanischen Kolonialherrschaft auszunehmen oder lediglich der folgenden marokkanischen Okkupation wegen einzubeziehen. Die gemeinsame Geschichte vom Altertum bis zum Ende der osmanischen Herrschaft in Nordafrika legt es überdies nahe, vom Standpunkt der Kultur und Literatur aus auch Libyen in den Maghreb miteinzubeziehen.

Ein Exkurs

Obwohl hier nur von den jüngsten fünfzig Jahren der Literatur des Maghreb die Rede sein soll, kommt man doch nicht umhin, kurz auf die mehr als zwei Jahrtausende literarischen Schaffens hinzuweisen, auf die die Region zurückblickt; wenngleich diese immer wieder – entsprechend den jeweils neuen Eroberern – durch radikale Zäsuren gekennzeichnet sind.

Der römische Schriftsteller Sallust beruft sich in einem Exkurs über die Bewohner Afrikas auf punische Bücher, die König Hiempsal, dem Enkel des aus den ersten beiden punischen Kriegen bekannten Königs Masinissa, zugeschrieben wurden. Und die römische Literatur selbst wäre um vieles ärmer ohne ihre Schriftsteller afrikanischer Provenienz. Um nur einige zu nennen: Lucius Apuleius wurde in Madaura geboren, Arnobius in Sicca, Augustinus in Thagaste, Marcus Cornelius Fronto in Cirta, Sueton in Hippo, Terenz in Karthago, wie auch Tertullian.

Die Eroberung Nordafrikas und Südspaniens durch die Araber brachte ab dem 8. Jahrhundert u.Z. auch hier einen Aufschwung von Wissenschaft und Literatur, die in der Universalität ihrer hervorragendsten Vertreter meist Hand in Hand gingen. Auch hier nur wenige Namen: Ibn Hazm wurde in Cordoba geboren, ebenso wie mehr als hundert Jahre später Ibn Ruschd (auch als Averroes bekannt), der in Marrakesch starb. Ibn Tufail, der in Fes starb, stammte ebenfalls aus Andalusien. Der bedeutendste islamische Forschungsreisende, Ibn Battuta, wurde in Tanger geboren und Ibn Chaldun, gewissermaßen der Begründer der Soziologie, in Tunis.

Die osmanische wie auch die französische bzw. italienische Herrschaft der darauffolgenden Jahrhunderte verhinderte ein Fortleben dieser glanzvollen Epochen. Allerdings hatte der Maghreb in dieser Zeit für europäische Autoren eine Anziehungskraft, die sich in manchen Werken widerspiegelt. Ahnherr ist sicherlich Sallust, der sich allerdings nicht als Forschungsreisender oder interessierter Tourist, sondern als Prokonsul längere Zeit in der römischen Provinz *africa nova* aufhielt, wo er nicht nur Material für seinen „Bellum Jugurthinum" sammelte, sondern in erster Linie jene Reichtümer zusammenraffte, die es ihm später ermöglichten, in Rom die ‚*horti Sallustiani*', die Gärten des Sallust, errichten zu lassen.

Bekannt aus der Weltliteratur ist auch der Aufenthalt Cervantes' im Maghreb, der allerdings unter weitaus weniger angenehmen Bedingungen ver-

---

* Vortrag im Rahmen der Ausstellung „Maghreb – Schmuck und textiles Handwerk aus Nordafrika" in der Galerie ZettBee in der Wiener Zentralbuchhandlung.

lief als der des Vorgenannten. Er verbrachte fünf Jahre in den Kerkern Algiers, nachdem das Schiff, auf dem er nach der Schlacht von Lepanto in die Heimat zurückkehren wollte, von Korsaren, die im Maghreb ihre sicheren Burgen hatten, aufgebracht worden war. Freigekauft mit dem gesamten Vermögen seiner Familie schrieb er schließlich das Drama „El trato de Argel" (Das Treiben in Algier), dem sowohl seine eigenen Erlebnisse, als auch seine Überlegungen zur Erringung der spanischen Oberherrschaft über das Mittelmeer zugrundelagen.

Seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts waren es vor allem Franzosen, die es in den Maghreb zog, Gustave Flaubert sogar schon vor der kolonialen Besetzung Tunesiens durch Frankreich. Die Ruinen Karthagos, deren Erforschung damals vorangetrieben wurde, regten ihn zum Roman „Salammbo" an. André Gide wurde seine erste Reise in den Maghreb 1893/94 zum einschneidenden Erlebnis, aus dem sein Buch „Amyntas" erwuchs. Jean Genet liebte es, in Tanger zu leben, wie auch die US-Amerikaner Tennessee Williams und Paul Bowles – der seinerseits zur Verbreitung der Literatur des Maghreb einiges beitrug – immer wieder in diese Stadt zurückkehrten.

Die Sprachen des Maghreb

Die ältesten uns bekannten Bewohner des Maghreb sind die Berbervölker, von den Ägyptern *libu* genannt (über die Griechen uns als Libyer erhalten), von den Römern *mauri* oder *barbari* (woraus sich die Worte Maure und Berber ableiten). Ihr eigentlicher Name ist *imazighen*, womit sie sich als ‚Edle' bzw. ‚Freie' bezeichnen. Die Berber, die zur hamito-semitischen Sprachfamilie zählen, haben frühzeitig eine Schrift entwickelt, die uns als Libysche Schrift noch aus punischer und römischer Zeit bekannt ist, im Gegensatz zur Sprache jedoch nicht überlebt hat. Lediglich die Tuareg haben sich Elemente des Libyschen als *tifinagh* erhalten.

So sehr die Berber durch mehr als zwei Jahrtausende immer wieder ihre Eigenständigkeit gegenüber den Fremdherrschaften – Punier, Römer, Byzantiner, Araber, Osmanen und Franzosen – behaupteten, so hat zumindest ein Teil doch auch immer Elemente der Kultur der jeweiligen Kolonisatoren übernommen, während sich der andere Teil seine Unabhängigkeit durch den Rückzug in unwirtlichere Gegenden zu erhalten suchte.

In keinem der heutigen Maghreb-Staaten – wobei Marokko mit rund 40 Prozent den höchsten Anteil von Berbern an der Gesamtbevölkerung aufweist, Algerien mit 30 Prozent sowie Tunesien mit rund 10 Prozent folgen und Libyen weniger als 3 Prozent nennt – wird auch nur ansatzweise deren angestammte Kultur in irgendeiner Weise gefördert oder gar deren Sprache gelehrt. Allerdings gibt es in den jüngsten Jahren in Algerien verstärkte Anstrengungen nach politischer und damit auch kultureller Selbständigkeit. Geschriebene Literatur in einer der Berbersprachen findet man daher nicht, wenngleich unübersehbar ist, daß ein beträchtlicher Teil der Autoren des Maghreb – vor allem der algerischen Kabylei und dem marokkanischen Rif – aus berberophonen Familien stammen.

Wenn man nun davon ausgeht, daß die arabische Sprache die dominierende Sprache im Maghreb ist, so muß man doch zugleich anmerken, daß sich die Dialekte, die in den einzelnen Ländern gesprochen werden, weitgehend vom Hocharabisch unterscheiden, was selbst auf die Schrift Auswirkungen hat, etwa wenn es im Tunesischen einen eigenen Buchstaben für ‚G' gibt, da man sonst viele Eigennamen, einschließlich dem des Staatsgründers Burgiba nicht lautgemäß wiedergeben könnte.

Das heißt aber, daß alle jene Bürger der Maghreb-Staaten, die nie in Schulen mit dem Hocharabisch vertraut gemacht wurden, nicht nur Schwierigkeiten beim Fernsehen, sondern erst recht beim Lesen eines hocharabisch geschriebenen Buches – etwa eines libanesischen Romans – haben. Wenn man sich in Erinnerung ruft, daß Libyen 1951, Marokko und Tunesien 1956, Mauretanien 1960, Algerien 1962 unabhängig wurden und Westsahara zwar nicht mehr von Spanien, sondern von Marokko kolonial beherrscht wird, wobei die Kolonialmächte aller Zeiten in den Leseunkundigen ihre besten Untertanen gesehen haben, dann ist deren Prozentsatz selbst in jenen Ländern zwangsläufig noch hoch, die sich um eine Alphabetisierung bemüht haben.

Die während der Kolonialzeit bestehenden Schulen waren nur einer kleinen Schicht vorbehalten; wer dennoch lesen und schreiben konnte, hatte es zumeist in der *madrasa*, beim Koranlehrer gelernt. Die Verbindung des Hocharabisch mit dem Koran stellt in der Entwicklung der arabischen Literatur im allgemeinen, aber vielleicht noch insbesondere im Maghreb ein Problem dar. Der tunesische Autor Hassouna Mosbahi schildert in einer Erzählung, daß sein Vater, als er ihm mitteilte, dem Schreiben verfallen zu sein, entsetzt gefragt habe: Aber doch nicht in der Sprache des Propheten! In der Sprache der Kolonialisten zu schreiben, erschien angesichts dieses Vorbehalts viel unbedenklicher. Der Säkularisierungsprozeß der arabischen Sprache, der im Nahen Osten schon Ende des vorigen Jahrhunderts einsetzte, begann im Maghreb erst mit dem Ende der Kolonialzeit.

Die Zweisprachigkeit

Wenn der aus Tunesien stammende Autor Albert Memmi nach Erringung der Unabhängigkeit noch glaubte, „die kolonisierte Literatur in europäischer Sprache (scheine) dazu verurteilt, jung zu sterben", so hat ihm die Entwicklung der vergangenen Jahrzehnte, was die ehemaligen französischen Kolonien betrifft – im Gegensatz etwa zu Libyen, nicht recht gegeben. Jede der folgenden Generationen in Tunesien, Algerien und Marokko hat bis heute einen nicht unbeträchtlichen Anteil an französischschreibenden Schriftstellern zu verzeichnen; ein Phänomen, das die übrige arabische Welt nicht einmal ansatzweise kennt. Jahrzehnte später erklärte Memmi: „Vereinfachend läßt sich sagen, daß bis zur Unabhängigkeit, bis kurz danach, die Gemüter mit dem Problem der Freiheit, der nationalen Unabhängigkeit, der kulturellen Entfremdung im Kontext der Kolonisation beschäftigt waren, dem Problem der Zweisprachigkeit im negativen Sinn, der Zweisprachigkeit als Katastrophe für die Herausbildung eines Nationalbewußtseins in diesen Ländern." Und an anderer Stelle: „Das Sprachenproblem ist heute bei weitem nicht mehr so akut oder gar tragisch, wie das für die Leute meiner Generation war. Damals war das Französische die Sprache des Kolonialherrn. Das hatte eine Art innerer Spannung zur Folge, die manchmal mehr oder weniger doppeldeutig, mehr oder weniger scheinheilig war, weil wir diese Sprache ja auch mochten."

Der algerische Schriftsteller Rachid Mimouni erklärt in seinem Artikel „Eine andere Sprache" 1990 zur Entwicklung nach Erringung der Unabhängigkeit, als man davon ausging, daß nun der arabischen Sprache wieder der Platz eingeräumt würde, der ihr gebührte, „um eine neue, authentische

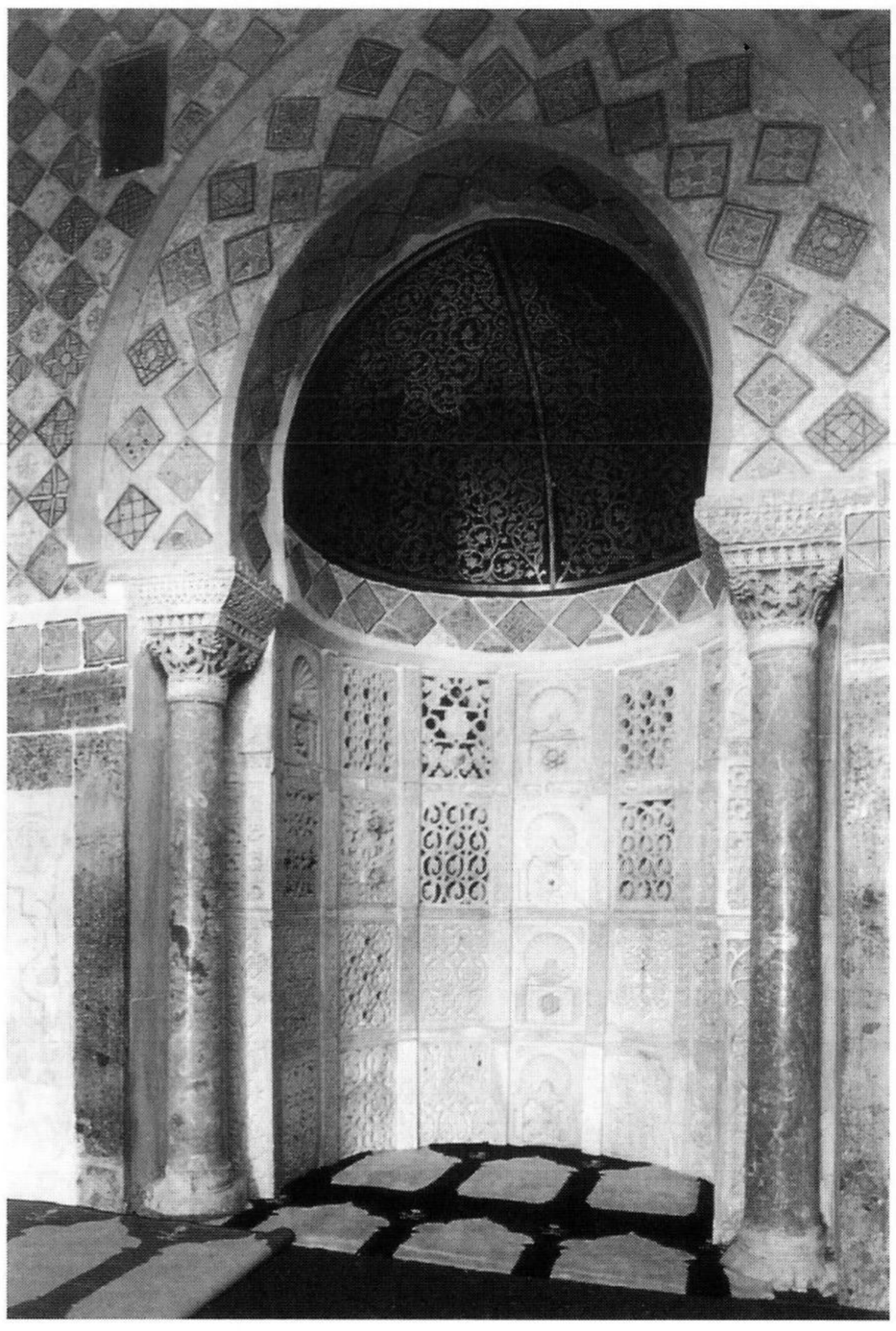
Literatur erblühen zu lassen“: „Doch jenseits beschwörender Absichtserklärungen zur Notwendigkeit, die Nationalsprache wiederzuerlangen, durch die führenden Eliten, die selbst französisiert sind, entwerten das zusammenhanglose und archaische Bildungswesen sowie der fehlende politische Wille zu einer wirklichen Arabisierung der staatlichen Verwaltung und der Wirtschaft die arabische Sprache, machen sie nutzlos. Sie wird zur Sprache der Armut, zur Sprache derer, die keinen Zugang zu der anderen Sprache gefunden haben, die es allein ermöglicht, auf der sozialen Stufenleiter emporzuklettern. Diese Stellung der arabischen Sprache erklärt zum Teil das seltsame Phänomen der Remanenz, deren sich das Französische erfreut. Nach mehr als zwanzig Jahren verschärfter Arabisierungspolitik ist die Leserschaft der französischen Sprache noch immer viel zahlreicher als die des Arabischen.“

Mimouni, der als Universitätsdozent zwar seine Vorlesungen in Arabisch hält, schreibt allerdings weiterhin in Französisch, und begründet dies damit, daß er diese Sprache aufgrund seiner noch vom Kolonialsystem geprägten Ausbildung eben „technisch besser beherrsche“. Erst nachträglich werden seine Romane ins Arabische übersetzt.

Das bedeutet aber keineswegs, daß zugleich mit der Sprache unbedingt auch Formelemente der französischen Literatur übernommen werden. Gerade Mimouni verwendet in seinem Roman „Stammesehre“ die traditionelle Erzählweise seiner Heimat. Noch konsequenter in dieser Beziehung ist der tunesische Schriftsteller Abdelwahab Meddeb, der sich in seinem Roman „Talismano“ bemüht, bis in Satzbau und Rhythmus den Sprach- und Erzählduktus des Arabischen wiederzugeben. Er nennt dies ‚Poetik des Heterogenen‘.

Der aus Algerien stammende Schriftsteller Mohammed Dib, der bereits seit 1959 im Exil in Frankreich lebt, stellte einmal fest: „Für mich hieß es, Französisch schreiben oder schweigen“, aber auch: „Die Verwendung des Französischen läßt dich nicht etwa auf die französische Sprachgemeinschaft stoßen, sondern führt dich über dich selbst hinaus, in deine Einsamkeit hinein.“

Eine etwas pragmatischere Erklärung für die Verwendung des Französischen findet Habib Tengour, ebenfalls Algerier: „Paradoxerweise danke ich dem Himmel, daß ich französisch schreiben kann. Ich laufe kaum Gefahr, mit dem Regime zu flirten, bin im Prinzip ‚außen vor‘; stehe am Rand der algerischen Gesellschaft, bin gezwungen ... mich auf das Wesentliche zu beschränken, und das Wesentliche ist die Literatur. Wir müssen, wollen wir literarisch überleben, einfach so schreiben, daß es international Bestand hat ...“



Der mihrab der Aghlabidenmoschee in Kairuan ist eine der berühmtesten Gebetsnischen der islamischen Welt.

Er spricht damit zwei Überlegungen an, die für Schriftstellerinnen und Schriftsteller des Maghreb heute maßgeblich sein können, sich der französischen Sprache zu bedienen. Bei einem französischen Verlag veröffentlicht zu werden, heißt von vornherein, ein viel größeres Publikum zu erreichen. Potentielle Leser im eigenen Land werden dadurch kaum ausgeschlossen, da die Erziehung ohnehin auf Zweisprachigkeit ausgerichtet ist. So kommt also der französische Buchmarkt noch hinzu. Entscheidender ist aber gewiß, daß damit jede Form von Zensur umgangen wird, denn die Regierungen aller Maghreb-Staaten nützen ihre Möglichkeiten, unliebsamen Autorinnen und Autoren die Veröffentlichung ihrer Werke in heimischen Verlagen zu erschweren oder sie gar zu verhindern.

Insbesondere im heutigen Algerien kommt allerdings noch hinzu, daß die französische Sprache als Abgrenzung gegenüber Islamisten und Integristen gesehen wird. Es ist aber falsch, ja es zeugt von Unkenntnis und Unverständnis, den Gegensatz zu den Islamisten in den „aufgeklärten Franko-Arabern westlicher Prägung“ zu sehen, wie dies etwa im Klappentext zu Rachid Mimounis Roman „Der Fluch“ behauptet wird. Als der algerische Schriftsteller Rachid Boudjedra 1981 für seine Sprachvirtuosität im Französischen mit dem *Preis der Frankophonie* ausgezeichnet werden sollte, lehnte er diese Ehrung als ‚imperialistische Zumutung‘ ab. Seither schreibt er, ein wortgewaltiger Gegner der Integristen, seine Bücher im klassischen Arabisch, wobei die Profanisierung der ‚Sprache des Koran‘ von jenen womöglich als größerer Affront gesehen wird als die europäische Kultur einschließlich der Verwendung des Französischen. Boudjedra war sich gewiß im klaren, daß sein Schritt eine Einengung seines Publikums bedeuten mußte, da in seinem eigenen Land wie im gesamten Maghreb eine Bildungsschranke zwischen den arabischen Dialekten, die andere Schriftsteller verwenden, und dem klassischen Arabisch besteht, wenngleich er im Gegensatz dazu Leser im *maschriq*, dem arabischen Osten, finden konnte.

Die Juden des Maghreb

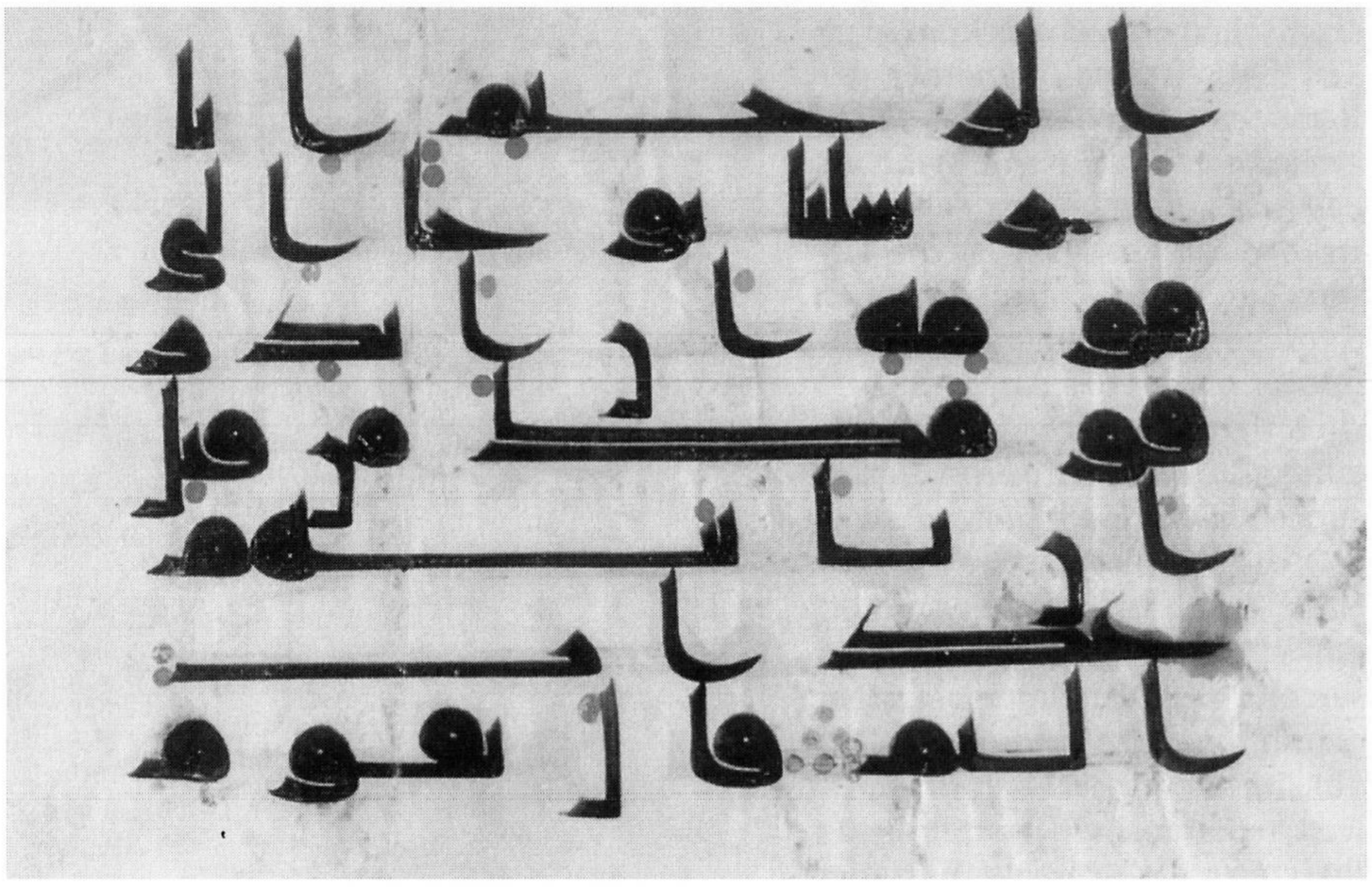
Eine Volksgruppe muß noch erwähnt werden, obwohl sie seit der Erringung der Unabhängigkeit im Maghreb stark dezimiert ist – die Juden. Mehr als tausend Jahre lebten sie in den Mellahs, den traditionellen Judenvierteln, die noch heute in den Altstädten des Maghreb zu finden sind, und waren seit der Eroberung durch die Araber Mitträger der Kultur. Es war vor allem die französische Kolonialpolitik, die es verstand, hier einen Keil dazwischenzutreiben, wie sie ja auch versuchte, Berber und Araber gegeneinander auszuspielen. Albert Memmi, der wohl bedeutendste Vertreter jüdi-

scher Abstammung in der Literatur des Maghreb, erklärt dazu 1966 im Vorwort zur Neuauflage seines Buches „Der Kolonisator und der Kolonisierte“: „Wie alle Tunesier wurde ich demnach als Bürger zweiter Klasse behandelt, bestimmter politischer Rechte beraubt, hatte keinen Zugang zu den meisten Verwaltungspositionen, war zweisprachig aufgewachsen, meine Ausbildung lag lange Zeit im Ungewissen. ... Aber ich war kein Muslim. In einem Land, in dem so viele Gruppen von Menschen nebeneinander lebten, aber jede ängstlich darauf bedacht war, ihre Eigenart zu wahren, hatte das eine wesentliche Bedeutung. Vereinfacht ausgedrückt können wir sagen, daß der Jude ebensoviel mit dem Kolonisator wie mit den Kolonisierten gemeinsam hatte. War er einerseits unleugbar Eingeborener, wie man damals sagte, dem Muslim denkbar nahe durch das unerträgliche Elend seiner Armen, durch seine Muttersprache (meine eigene Mutter sprach in ihrem ganzen Leben kein Wort Französisch), durch Gemüt und Gebräuche, die Vorliebe für dieselbe Musik und dieselben Wohlgerüche und eine fast identische Küche, versuchte er andererseits, sich hingebungsvoll mit dem Franzosen zu identifizieren. ... Sein Privileg war lächerlich, aber es reichte aus, ihm einigen Dünkel zu verleihen und in ihm die Hoffnung zu wecken, er stehe nicht auf derselben Stufe wie die Masse der muslimischen Kolonisierten, die die unterste Ebene der Pyramide bildeten. Es genügte zugleich, daß er sich seit dem Tag bedroht fühlte, an dem das Gebäude zum ersten Mal wankte. Man hat das recht gut bei den Barrikadenkämpfen in Algier beobachten können, wo zahlreiche Juden Seite an Seite mit den ‚Pieds-noirs‘ (die in Algerien geborenen und aufgewachsenen Franzosen, H.R.) ihre Schüsse abfeuerten.“

Bei anderer Gelegenheit stellt Memmi fest: „Später dann ist fast die gesamte jüdische Bevölkerung Nordafrikas nach Frankreich gegangen. Sie haben sich vor allem um Paris und Marseille niedergelassen. Dabei hat ihre Literatur, ohne sich völlig zu verselbständigen, in dem Maß spezifische Züge angenommen, wie sie sich vom Ursprungsland entfernte. Es ist ja normal, daß eine Exilliteratur, eine Literatur des Bruchs, der Trauer, der Nostalgie gewissermaßen, ein relativ eigenes Gepräge gewinnt. So daß man mittlerweile fast von einer jüdisch-französischen Schule maghrebinischen Ursprungs sprechen kann.“

Von der ‚ethnographischen‘ zur Welt-Literatur

Die Anfänge der modernen arabisch-berberischen Literatur des Maghreb – es gibt zudem ja auch eine Literatur der zuvor genannten *‚pieds-noirs‘*, deren bedeutendster Vertreter gewiß Albert Camus ist – sind vom autobiographischen Roman gekennzeichnet. Es ist eine „Ich-Literatur“, wie Rachid Mimouni anmerkt, „um der Selbstbehauptung willen geschrieben, der Behauptung eines Andersseins, eines Seins trotz der Entkräftung des Kolonialisierten durch den Kolonialherrn, und daß sie von selbst beginnen würde, die koloniale Unterdrückung anzufechten. Im übrigen zeigte sich, daß der Gebrauch des Französischen am wirksamsten war. Diejenigen, die lesen konnten, sprachen ohnehin beide Sprachen.“



Koranhandschrift in Kufischrift.

Archetypus einer Vielzahl von Romanen dieser Art, die in der Rezeption mitunter herablassend oder gar abschätzig als ‚ethnographisch‘ bezeichnet werden, ist „Der Sohn des Armen“ (1950) von Mouloud Feraoun, einem Autor, der kurz vor Ende des Algerienkriegs von der OAS erschossen wurde. – Es läge nahe, dem einen nun die Nennung von rund einem halben Dutzend – vor allem marokkanischer Romane – folgen zu lassen, doch können solche Kategorisierungen weder dem einzelnen Roman noch dem Anliegen des Autors gerecht werden.

Literarische Schubladen helfen nicht, das gilt ebenso für den Begriff ‚Frauenliteratur‘. Wobei man simplifizierend die meisten Erstlingswerke der schreibenden Frauen in die oben genannte Ich-Erzählung einordnen könnte; durchaus verständlich, da die Darstellung des eigenen Lebens, seines Umfelds und der Schritt der Selbstfindung in einer Gesellschaft, die von den Frauen Schweigen erwartet, zum Initialthema wird.

Die algerische Schriftstellerin Assia Djebar antwortete einmal in einem Interview ihrem Kollegen Tahar Ben Jelloun auf dessen Frage: „Wie kann man in einer Gesellschaft schreiben, die das Schweigen will?“: „Einer algerischen Frau, die zu schreiben beginnt, droht zunächst der Ausschluß aus der Gesellschaft. ... Heute gibt es rund ein Dutzend Algerierinnen, die schreiben. Durch die französische Sprache befreien sie sich, befreien sie ihren Körper, legen sie den Schleier ab, versuchen sie, sich als arbeitende Frauen zu behaupten, und wenn sie sich durch Schreiben Gehör verschaffen, riskieren sie es, zu Außenseiterinnen abgestempelt zu werden. Die Gesellschaft will tatsächlich das Schweigen. Von einem bestimmten Moment an wird alles Geschriebene zur Provokation. Nur solange es um die Rechtfertigung des Algerienkriegs ging, durfte man schreiben.“

Daß vor allem in Algerien der bewaffnete Kampf um die Unabhängigkeit immer wieder thematisiert wird – und nicht nur von jenen, die ihn miterlebt oder aktiv an ihm teilgenommen haben –, liegt nahe. Seine Nachwirkungen sind auch heute noch unübersehbar, selbst in der Auseinandersetzung mit den Islamisten. Daraus ergibt sich zweifellos, daß eine Schublade ‚Befreiungskrieg‘ nicht minder unangebracht ist.

Wenn zuvor angemerkt wurde, daß Autorinnen und Autoren des Maghreb, die sich kritisch mit den Zuständen, der Politik in ihrem jeweiligen Land auseinandersetzen, sich lieber des Französischen bedienen, da sie Schwierigkeiten bei der Veröffentlichung in ihrer Heimat erwarten, darf man andererseits nicht außer acht lassen, daß auch von den französischen Verlagen eine gewisse Erwartungshaltung gegenüber den frankophonen Autorinnen und Autoren des Maghreb ausgeht. Der marokkanische, in Frankreich lebende Schriftsteller Driss Chraibi stellte dazu fest: „Ich will einmal einen richtigen Knüller landen, denn so wie sich der maghrebinische Roman momentan entwickelt, das ist ja – mit Verlaub – zum Kotzen: nichts als Identitätsfindungsprobleme, Ost-West-Probleme, Islam ja oder nein, Okzident und arabische Welt, Sprachenprobleme und die Probleme der Frau im Islam – das wollen sie hier im Westen von uns hören. Okay, wir sind Maghrebiner, aber der ganze Planet geht uns etwas an, das ist ja schließlich auch unsere Erde."

Ein wenig polemisch meinte auch der schon erwähnte Mohammed Dib bezüglich dieser Erwartungshaltung des Gastlandes ihm und seinen Kollegen gegenüber: „Wenn diese Marokkaner, Tunesier, Algerier unbedingt französisch schreiben wollen, na, dann sollen sie uns gefälligst eine nette kleine *tajine* servieren, wie man sie bei ihnen zu Hause kocht."

Und an anderer Stelle: „Khatibis letzter Roman spielt in Schweden, Meddeb lädt uns auf Entdeckungsreise in sein ganz persönliches Paris ein, Assia Djebar öffnet uns das Tor zum Arabien des frühen Islam, Mimouni berichtet aus einer Art Bananenrepublik, und ich selbst habe ein nordisches Ambiente für meine Geschichten gewählt. Djaout träumt in einer europäischen Stadt von der arabischen und afrikanischen Wüste. Und Ben Jelloun? Siedelt seine Personen neuerdings in italienischer Kulisse an. Das alles hätten wir vielleicht besser nicht getan. Der Wunsch, anderswo Wurzeln zu schlagen, scheitert daran, daß wir nie auf eine Gemeinschaft treffen. Wir werden immer zu den Immigranten und den Zigeunern gehören, die am Stadtrand kampieren und im Verdacht stehen, den Einheimischen ihre Hühner zu stehlen."

Im heutigen Frankreich gibt es allerdings nicht nur maghrebinische Autorinnen und Autoren, die hier im Exil leben oder sich als Immigranten fühlen. Auch die *beur*, wie sich die bereits im Land geborenen Jugendlichen maghrebinischer Abstammung selbstironisch nennen, haben ihre eigene Literatur hervorgebracht, müssen sie sich doch als Fremde im eigenen Land fühlen. Und sie finden sich im Protest, im Widerstand gegen Rassismus, Diskriminierung und Intoleranz. Der Ort der Handlung sind zumeist die tristen Vorstadt-Ghettos, in denen 90 Prozent aller Jugendlichen maghrebinischer Herkunft heranwachsen. In Frankreich selbst mögen sie zwar unter ‚französische Literatur' eingeordnet werden, doch ist einerseits ihre Kultur noch so stark mit der nordafrikanischen ihrer Eltern verbunden, und wird es ihnen andererseits geradezu unmöglich gemacht, sich zu integrieren, daß hier eher von einer Enklave der maghrebinischen Literatur in Frankreich gesprochen werden muß.

Zur Rezeption in Östereich und im deutschsprachigen Raum

Als 1783 der Pascha von Tanger, Muhammed Ben Abd al-Melak, als Gesandter des Königs von Marokko nach Wien kam, um hier einen Handels- und Freundschaftsvertrag mit Kaiser Joseph II abzuschließen, ließen es sich die Wiener nicht nehmen, dessen schwarze Diener, die hinten auf der Kalesche standen, in die nackten Waden zu zwicken. Allzu viel hat sich seither nicht geändert, außer daß Maghrebiner in Wien keine nackten Waden mehr zeigen.

Die Literatur der Araber im allgemeinen wird nach wie vor als Kuriosum betrachtet, selbst Jahre nachdem Nagib Machfus mit dem Nobelpreis ausgezeichnet worden ist. Nur unter der Voraussetzung, in ihr Vergleichbares zu finden, ist man bereit, sich ihr zu nähern oder gar zu versuchen, sie zu begreifen. Ähnlich den österreichischen Touristen, die beim malerischen Blick aus einer Straße Chechauens auf die dahinterliegenden Berge des Rif begeistert vermerken, das sehe ja aus wie Innsbruck.

Rezensenten und Rezipienten befleißigen sich in der Beurteilung arabischer Literatur, darin den Einfluß Balzacs, Zolas, Thomas Manns oder Gorkis finden zu wollen. Nun mag ein Algerier, Tunesier oder Marokkaner, der zur Zeit der Kolonialherrschaft das Glück hatte, eine französische Schule besuchen zu dürfen, gewiß mehr über Jeanne d'Arc gewußt haben als über die legendäre Berberkönigin Kahena, und mit Balzac besser vertraut gewesen sein als mit der eigenen ererbten Literatur. Auch darf der europäische Einfluß nicht für gering erachtet werden, dennoch sollte die Frage nach dem Eigenständigen die vorrangigere sein. Der Tunesier Hassouna Mosbahi erzählt etwa, daß für ihn das Erlebnis Lesen und damit auch der Wunsch, selbst zu schreiben mit der Lektüre von Nagib Machfus' Roman „Die Midaq-Gasse" begonnen habe.

Eine Reihe von deutschsprachigen Verlagen hat sich in den vergangenen Jahren verdienstvoll der arabischen Literatur angenommen: der Lenos- und der Unionsverlag in der Schweiz, der Verlag Donata Kinzelbach in Deutschland und seinerzeit auch der Verlag Volk und Welt in der DDR, um nur einige jener zu nennen, denen es auch um den Autor und sein Werk geht.

Die frankophonen Schriftstellerinnen und Schriftsteller des Maghreb sind, was die Übersetzung ins Deutsche betrifft, natürlich im Vorteil, gibt es doch wesentlich mehr Romanisten als Arabisten. Das bringt allerdings auch Unzulänglichkeiten mit sich: Es gibt nur wenige Romanisten, die zumindest ansatzweise mit der arabischen Kultur und der arabischen Sprache vertraut sind, und das macht sich in der Übersetzung von Werken, in denen gerade dies ein wichtiges Element ist, bemerkbar. Das beginnt damit, daß arabische Wörter fast grundsätzlich in der französischen Transkription übernommen werden, aus dem *abu* ein *abou* wird, als ob der marokkanische Vater ein anderer als der libanesische wäre. Auf diese Weise werden beim deutschsprachigen Leser mehr als nur Irritationen hervorgerufen. Nachgerade ärgerlich wird es, wenn der französische *musulman* zum deutschen Muselmanen wird, ein Begriff, der zumindest im tradierten österreichischen Sprachgebrauch kaum zum Muslim im allgemeinen führt.

Problematisch wird es auch, wenn der Übersetzer bzw. die Übersetzerin versuchen, einem Glossar durch die Verwendung deutscher oder eingedeutschter Worte für spezifische Begriffe der arabischen und maghrebinischen Welt zu entkommen. Die „Lesbarkeit" wird wohl kaum verbessert, wenn zugleich die Phantasie, die sich auch um Worte rankt, beeinträchtigt wird. ■

Helmut RIZY ist Schriftsteller und Journalist.

Wirklichkeit*

Albert FUCHS

Ein weiter Marktplatz. Gedränge, Geschrei, die Straßenbahn fährt klappernd vorüber. In der Nähe des Marktes „bessere" Geschäfte mit vollgestopften Auslagen; „bessere" Wirtshäuser mit Schani-Gärten; Kinos mit grellen Plakaten. In der weiteren Umgebung proletarische Wohnstraßen, gerade, langgezogen, rauchgeschwärzt. Zwischendurch Fabriksgebäude, das riesige Amalienbad, zwei oder drei Kirchen. Da und dort aufleuchtend mächtige weiße Blocks: Gemeinde-Häuser. Da und dort Parks der Art, die man in Wien Beserl-Park nennt, da ihren Bäumen die Üppigkeit aufgepflanzter Besen eigen ist. Das ungefähr ist das Bild von Favoriten, das ich im Gedächtnis habe. Aus jedem Fenster, hinter jeder Straßenecke lugte Armut hervor. Ich weiß nicht, wie viele von den 150.000 Einwohnern des Bezirks arbeitslos waren. Aber es muß ein hoher Prozentanteil gewesen sein. Zahlreiche Fabriken standen still, andere liefen mit verringerter Belegschaft. Die ärmste Gegend war die sogenannte „Kreta", die sich gegen Simmering hin erstreckt, genauer, die „hintere Kreta". Dort waren die Arbeitslosen noch die Aristokraten. Die Masse der Bewohner rekrutierte sich aus „Ausgesteuerten", das heißt aus Leuten, die infolge überlanger Arbeitslosigkeit keine Unterstützung mehr erhielten.

Zu den Eigentümlichkeiten Favoritens gehörte die starke tschechische Minorität. Die Tschechen wohnten teils bei den Ziegelwerken am Wienerberg, teils im Zentrum des Bezirks, in der Nähe der Komensky-Schule, die sie sich mit Hilfe der Prager Regierung geschaffen hatten. Sie sprachen keine schöne Sprache. Nach Behauptung nicht-tschechischer Favoritner pflegten sie bei Fußballspielen gegen Nachbarbezirke zu schreien: „Favoriten muß gwinna! Blut muß rinna!"

Aber aus ihrer Mitte stammten viele unserer fähigsten und verläßlichsten Genossen.

Ich läutete an der Tür jenes Karl, den Mizzi mir genannt hatte. Die Wohnung befand sich in einem Gemeindehaus. Karl öffnete mir: ein großer, breitschultriger, sonnverbrannter Mann. „Die Mizzi schickt mich", sagte ich. Karl wußte, um was es sich handelte – zu meinem Staunen. Ich war anfangs immer erstaunt, wenn eine illegale Einrichtung funktionierte. Allmählich gewöhnte ich mich daran. Karl war, wie ich erfuhr, Mitglied der Bezirksleitung. Er hatte sich schon darüber Gedanken gemacht, wozu er mich verwenden könnte.

„Die Zelle 3 braucht einen Agitprop-Mann. Ich glaube, das ist etwas für dich. Bist du einverstanden?"

Ich wußte nur sehr ungefähr, was das Wort Agitprop bedeutet, aber ich nickte. „Dann komm mit mir. Ich bring dich zur Anna. Sie ist die Zellenleiterin."

Wir hatten nicht weit zu gehen. Die Leiterin der Zelle 3 wohnte auf derselben Treppe, zwei Stockwerke über Karl. Es war eine junge blonde Frau, recht kränklich aussehend. Wir nahmen in der Küche Platz. Während des Gesprächs kamen zwei kleine Kinder aus dem Nebenzimmer und zerrten an

* Die Zwischentitel stammen von der Redaktion.

Der vorliegende Teilabdruck des „selbstbiographischen Romans" mit dem Titel „Ein Sohn aus gutem Haus" erinnert an den am 25. Oktober 1905 in Wien geborenen und am 29. November 1946 ebenfalls in Wien gestorbenen Albert Fuchs. Er ist einem fachkundigen Publikum vor allen durch das Werk „Geistige Strömungen in Österreich 1867 – 1918" bekannt. Das Buch ist 1949 im Globus Verlag erstmals erschienen. 1978 wurde es vom Löcker Verlag in Wien nachgedruckt und seither mehrfach neu aufgelegt.

Albert Fuchs hat das Manuskript in der Emigration in England ausgearbeitet. Die Absicht, die Quellen zu überprüfen und den Text zu überarbeiten, konnte er nicht mehr verwirklichen. Dennoch handelt es sich bei den „Geistigen Strömungen" um eine der wertvollsten und originellsten Arbeiten auf der Grundlage des historischen und dialektischen Materialismus von Marx, die in Österreich erschienen sind bzw. von einem Österreicher stammen.

„Ein Sohn aus gutem Haus" wurde im Jahr 1943 vom Emigrationsverlag Free Austrian Books in London gedruckt. Im Klappentext dieser ersten und offenbar bisher einzigen Ausgabe heißt es: „Der Autor schildert in diesem selbstbiographischen Roman den Weg, der ihn, den Sohn eines Wiener Universitätsprofessors, über die Zwischenstation ethisch-religiöser Anschauungen, wie sie Karl Kraus vertrat, zur illegalen Arbeiterbewegung führte. Er gibt ein lebendiges Bild Wiens in den drei so sehr verschiedenen Zeitabschnitten, die zwischen 1910 und 1938 eingeschlossen sind.

„Das Manuskript besteht aus vier eher heterogenen Teilen. Beim Textteil „Bildnis meines Vaters" handelt es sich um eine Hommage von Albert Fuchs an seinen „Erzeuger", der als Prototyp des jüdischen Akademikers und kaiserlichen Beamten jener Epoche geschildert wird, die sich „Friedenszeit" genannt hat – und 1914 unsanft aus ihren Träumen gerissen wurde.

Im Abschnitt „Wiener Bürgerhaus 1910" wird der Alltag dieser verflossenen Welt aus der Sicht eines kleinen Jungen beschrieben. Er hatte zeitweise alle Hände damit zu tun, um sich gegenüber seinem kleinen Bruder Georg durchzusetzen, der älteren Mitgliedern der KPÖ speziell in Wien als „der Genosse Primarius Fuchs" in Erinnerung sein dürfte. In „Mystik" setzte Fuchs sich mit der eigenen geistigen Entwicklung auseinander. Sein erfolgreiches Jurastudium und seine Karriere als Rechtsanwalt genügten ihm nicht. Da war offenbar mehr. Schließlich fand er Erfüllung in der Annäherung an die Arbeiterbewegung. Die ersten praktischen Schritte auf diesem Gebiet schildert Fuchs in „Wirklichkeit". Der Text dieses Kapitels ist – gekürzt um die Reflexionen über seine ideelle Entwicklung – hier abgedruckt.

Lutz Holzinger

ihrem Rock. Sie wies sie ungeduldig fort.

„Das ist der Hoffmann", stellte Karl mich vor. „Der neue Genosse, den man uns versprochen hat. Ich schlage vor, daß er euer Agitprop wird."

Anna schien erfreut. „Ich kann ihn gut brauchen. Er soll gleich die Zellen-Zeitung machen. Ich hab' die Schreibmaschine hier," setzte sie etwas irritiert hinzu.

Karl war unangenehm überrascht. „Wieso hier? Das ist unvorsichtig. Wieso ist die Maschine nicht beim Mitterer?"

„Ich hab' sie vom Mitterer wegnehmen müssen. Er glaubt, daß sie ihn heute oder morgen holen."

Es gab immer noch Verhaftungen im Zusammenhang mit den Februar-Ereignissen. Der Mitterer war zwar kein Februar-Kämpfer, aber er war mit Schutzbündlern befreundet, und einige waren gestern „hochgegangen". So erwartete er stündlich seinen eigenen „Hochflug". Er blieb in seiner Wohnung, gemäß den Richtlinien der Partei für solche Fälle. Man würde ihm nichts nachweisen können und ihn wieder freilassen müssen.

All das hörte ich von Anna, nachdem Karl gegangen war. Während sie meine Fragen beantwortete, legte sie mir auf einem Tisch im Zimmer verschiedene Papiere zurecht. Die Schreibmaschine war auch da, sowie ein paar Matrizen.

„Du stellst eine vierseitige Zellen-Zeitung zusammen," sagte sie. „Material ist genug da. Ich geh auf zwei Stunden weg, ich hab mit einem Genossen zu sprechen. Die Kinder nehm' ich mit, sie würden dich sonst stören. Wenn ich wiederkomme, sehen wir durch, was du geschrieben hast, dann schreiben wir die Matrizen. Glaubst du, daß du in zwei Stunden so weit sein kannst?"

Ich versprach, daß ich es versuchen würde.

„Hast du noch nie eine Zeitung gemacht?"

„Nein."

„Das schadet nichts. Du wirst es schon treffen. Du bist ja ein Intellektueller."

Damit ging sie. Ich setzte mich an die Arbeit und fand, daß sie eher leichter war, als ich mir vorgestellt hatte. Unter Annas Papieren gab es eine frühere Nummer der Zellen-Zeitung »Rote Lichter.« Die konnte ich als Vorbild benützen. Ich verfaßte also für Seite 1 einen kurzen Artikel. Auf die Seiten 2, 3, 4 wollte ich die interessantesten von den Nachrichten stellen, die Anna aus Tagesblättern herausgeschnitten hatte. Die Auswahl machte mir Kopfzerbrechen, und ich war knapp fertig, als sie zurückkehrte.

Albert Fuchs

Sie las meinen Artikel und zwar zufrieden.

„An unsere sozialdemokratischen Freunde – das ist ein gutes Thema. Jetzt enorm wichtig. Auch was du sagst, ist gut."

Der Nachrichten-Teil hingegen gefiel ihr nicht. Ich hatte übersehen, daß in der Muster-Nummer nur ein Teil der Nachrichten allgemeiner Natur war, der Rest bezog sich auf Favoriten oder sogar auf das spezielle Gebiet, wo die Zelle ihren Sitz hatte, das Gebiet „Waldmüllerpark". „Das muß wieder so sein," sagte Anna. „Dafür ist die Zellen-Zeitung da. Sonst können die Leute gleich die »Rote Fahne« lesen."

Gemeinsam änderten wir den Nachrichtenteil entsprechend dieser Idee. Annas „Material" umfaßte eine Reihe handgeschriebener Zettel, die ich früher beiseite ließ, auf denen aber gerade das stand, was in die Zeitung hinein sollte. In ungeschickten Worten schilderte ein Genosse Brutalitäten des Polizei-Inspektors Walter Habichl; ein anderer berichtete über einen einstündigen Streik, den die Arbeiter von Wagner & Sollmann – leider keine große Fabrik, nur eine kleine „Quetsche" – durchgeführt hatten. Etc. Ich konnte mich nicht enthalten, da und dort stilistische Änderungen anzubringen. Anna hielt sie sichtbar für überflüssig, aber sie ließ mir meinen Willen. Dann zeigte sie mir, wie man Matrizen einspannt. Sie setzte sich neben mich, diktierte mir und ich tippte den Text herunter.

Indes war es Abend geworden. Annas Mann kam nachhause – ein ziemlich grober Bursche. Er schenkte mir keine Beachtung, zog sich die Jacke aus und begann am Radio zu basteln.

„Kümmer dich nicht um ihn," sagte Anna leise zu mir. „Er ist nicht in der Partei, aber es weiß, was ich tue. Er mischt sich nicht hinein."

Wir beendeten die Arbeit. Anna nahm die Maschine und das Material und trug es aus der Wohnung fort. Sie verwahrte es im Haus „an einem guten Ort", wie sie erklärte. Für den folgenden Tag, zwei Uhr mittags, bestellte sie mich in eine andere Wohnung. „Dort werden wir die Zeitung abziehen. Nachher gehen wir zur Zellen-Sitzung. Heut ist es fein gegangen. Auf Wiederschauen. Komm gut nachhause." Sie drückte mir sehr herzlich die Hand.

So verlief mein erster Tag in der Partei.

Sphäre nie gekannter Welten

Ich war nun in eine Sphäre eingetreten, hatte eine Aktivität aufgenommen, die von allem bisher gekannten durch Welten getrennt war. Die neue Daseinsform befreite mich binnen weniger Monate von einem psychischen Druck, der jahrelang auf mir gelastet hatte. Andererseits konfrontierte sie mich mit einer Menge neuer Fragestellungen und Schwierigkeiten, solche, die mit mehr oder weniger Anstrengungen überwunden werden konnten und zum Teil sogar automatisch verschwanden. Im ganzen hatte ich bis zur Emigration das Gefühl, in der Bewegung zu schwimmen wie der Fisch im Wasser.

Selbstverständlich war mir am Anfang das proletarische Milieu sehr fremd. So scheußliche Häuser, wie ich nun fortwährend aufsuchte – Zinskasernen mit „Bassena" und Klosett auf dem Gang – hatte ich vordem nur vom Hörensagen gekannt. Nie war ich mit Menschen an einem Tisch gesessen, die aus dem „Reindel" aßen und das Messer in den Mund steckten. Manche Genossen waren in ihrer Ausdrucksweise von einer Derbheit, die mich überraschte. Es dauerte einige Zeit, bis ich mich an all das gewöhnte.

Bedeutend schneller gewöhnten sich die Arbeiter an mich. Mein bürgerlich-intellektuelles Wesen hinderte, so weit es auf sie ankam, den Kontakt überhaupt nicht. Ich wurde überall mit größter Freundlichkeit aufgenommen. Vielleicht kam mir in Favoriten der Umstand zu Hilfe, daß ich als Intellektueller Seltenheitswert hatte. Ich war der einzige unter vielen hundert proletarischen Genossen. Möglich auch, daß mir eine Eigenschaft, die mir sonst oft und gründlich schadete, meine Schüch-

ternheit, von Nutzen war. Ein ernste Schwierigkeit des Anfangs bestand darin, daß man eine Qualifikation bei mir voraussetzte, die ich nicht besaß. Niemand zweifelte, daß ich die marxistische Theorie gründlich kannte. Die Zelle 3 verlangte, sowie ich ihr vorgestellt wurde, daß ich einen Schulungskurs abhalte. Mein Einwand: „Ich weiß nicht genug", fand kein Gehör. „Du bist ein Intellektueller", hieß es „du mußt das können." Nun hatte ich zwar in Paris das „Kapital" studiert und war glücklich bis zur Hälfte des 2. Bandes vorgedrungen. Aber damit war gar nichts anzufangen. Was die Genossen wollten, war ein Kurs über praktische Dinge, „Strategie und Taktik des Klassenkampfes" oder dergleichen. Davon hatte ich keine Ahnung. Ratlos, hilflos ging ich zu Mizzi in die Ordination und fragte, was zu tun sei. Sie fand einen Ausweg. Sie machte mich mit einem Mann bekannt, der abends gewöhnlich im selben Kaffeehaus saß wie ich und in dem ich seit langem einen gut geschulten Genossen vermutete. Er war bereit, „Überstunden zu arbeiten", wie er lächelnd sagte, und mir ab und zu eine kleine Vorlesung zu halten. Freilich könnte ich nicht mit jeder Frage, die auftauchte, zu ihm laufen. Ich war gezwungen, mir viele Probleme selbst zurecht zu legen, wobei ich sicher manchmal ganz Verkehrtes behauptete.

Allmählich wurde die Sache besser. Die Schulungsabteilung der Parteizentrale begann zu funktionieren. Kursleiter eines oder mehrerer Bezirke wurden selbst zu Schulungskursen zusammengefaßt. Schriftliches Material wurde ausgegeben. Usf. Auch stellten sich Resultate der Lektüre ein, die ich so systematisch als nur möglich betrieb.

Die Bibliothek der Arbeiterkammer in der Ebendorferstraße bot wunderbare Gelegenheit zu politischer Lektüre. Es war eine der größten sozialwissenschaftlichen Bibliotheken des Kontinents. Man erhielt dort noch lange nach dem Februar-Umsturz ohne weiteres die marxistische Literatur, die im Buchhandel verboten war. In den ersten Monaten der Arbeit war ich durch die Illegalität, in der wir uns bewegten, einigermaßen irritiert. Sie war bei weitem nicht so schwer wie die, welche unsere Genossen in Deutschland oder auf dem Balkan zu bestehen hatten. Immerhin war es ernste Illegalität. Es gab eine nie endende Serie von Verhaftungen. Mißhandlung politischer Gefangener gehörte nicht zu den Seltenheiten. Ich war auf diese Dinge vorbereitet, als ich von Paris wegfuhr. Trotzdem ging ich zu den ersten „Treffs" mit Herzklopfen. Während der kleinen Demonstrationen, die wir im Frühling und Sommer 1934 auf den Straßen organisierten, hatte ich Angst – wenn ich sie auch gut verbarg. In dem Maß, in dem ich tiefer in die Arbeit hineinkam, schwand meine Unruhe. Nach einem halben Jahr bewegte ich mich in Favoriten, als hätte ich mich zu den legitimsten Zwecken dort eingefunden. Diese Entwicklung wurde sehr befördert durch die Kaltblütigkeit der proletarischen Genossen. Gegenüber dem Gedanken längeren Freiheitsverlustes, der öfters auch Existenzverlust einschloß, zeigten sie eine unglaubliche Gelassenheit. In kritischen Situationen ruhig zu bleiben, war ihnen Ehrensache. Eine kleine Geschichte fällt mir ein. Ich ging mit einem Genossen über die Laxenburgerstraße, als wir uns mit einmal verfolgt glaubten. Es stellte sich später heraus, daß bloß durch Zufall ein harmloser Mann eine zeitlang hinter uns her gegangen war, aber das konnten wir nicht wissen. Wir bogen um eine Straßenecke und um noch eine. Der „Verfolger" wich nicht von unseren Fersen. Ich überlegte hastig, was ich mit dem illegalen Material tun könnte, das ich in der Tasche trug – es war zufällig nicht wenig. Mein Begleiter sagte im breitesten Favoritnerisch: „Wann si der net bald schleicht, drah i mi um und frag eam, ob er pervers is."

Daß man in der Partei die Sanktionen gegen unsere Tätigkeit so wenig fürchtete, hatte auch negative Folgen. Wir waren nicht immer so vorsichtig, wie wir hätten sein sollen. Manche Erfolge der Polizei wurden durch Leichtsinn von unserer Seite ermöglicht. Wenn die Partei dieser Dinge ungeachtet arbeitsfähig blieb, ist das daraus zu erklären, daß sie im Proletariat sehr fest verwurzelt war, sich von dorther zu ergänzen vermochte.(...)

Karges Leben

Der Hauptteil der Arbeit, die die Partei von mir verlangte, konnte aus technischen Gründen nur bei Tag durchgeführt werden. Deshalb schränkte ich meine Berufstätigkeit wesentlich ein. Die Beschränkung meines Einkommens, die damit verbunden war, nahm ich gern auf mich. Ich mietete ein winziges Zimmer, für das nur ein winziger Zins gerechnet wurde, aß in billigen Wirtshäusern, trug Kleider und Schuhe so lange als es irgend anging. Auf diese Art konnte ich von einem ganz geringen Betrag leben.

Mein Zimmerchen lag in einem uralten Haus in der Annagasse, nahe der Kärntnerstraße. Es war ein ehemaliges Dienstbotenzimmer, lichtlos, luftlos und viel schlechter eingerichtet als die Kammer, in der die Dienstleute meiner Eltern gewohnt hatten. Nur die Heizung war besser. Sie wurde durch ein Kaminrohr besorgt, das zur Nachbarwohnung gehörte, und kostete nicht einen Groschen.

Ich hatte gewisse Besorgnisse, welchen Eindruck der Raum auf Franzi machen würde, die zu dieser Zeit meine Freundin war – ein sehr liebes, aber bürgerlich erzogenes und bürgerlich lebendes Mädchen. Zum Glück war die Freundschaft neu und herzlich. Franzi lachte mich aus, als ich mich entschuldigte. „Ich besuche dich und nicht das Zimmer", sagte sie.

Die Quartiergeberin gehörte zu den kuriosesten Typen, denen ich je begegnet bin. Sie war eine ehemalige Baronin, sicher auch eine ehemalige Schönheit, und die Gutmütigkeit in Person. Gegen Franzis Besuche hatte sie nichts einzuwenden, im Gegenteil, sie fragte mich, ob ich Franzi nicht statt in mein Zimmer in ihres, das viel hübscher war, führen wolle; sie würde sich gern für den Abend ins Kaffeehaus setzen. Zu ihrer Bedienerin redete sie in der Art wie Maria Theresia zu ihren Untertanen geredet haben dürfte, in der dritten Person der Einzahl. „Holt mir die Mizzi einen Laib Brot!", lautete ein Auftrag. Ihre Einkünfte bestanden lediglich aus dem Zins, den die Untermieter – es gab deren drei oder vier – bezahlten. War sie am Ende des Monats geldknapp, so schrieb sie eine Kurzgeschichte, trug sie auf die Redaktion des »Telegraf« und brachte ein Honorar von zehn Schilling nach Hause, das sie im Triumph vorzeigte.

Ungeachtet aller Sparsamkeit, die die Verhältnisse mir aufzwangen, behielt ich einen Luxus bei: ich ging täglich mindestens einmal ins Kaffeehaus. Es war ein Segen, daß diese Wiener Einrichtung existierte. Hätte ich meine Freizeit in meiner Kammer zubringen müssen, ich wäre melancholisch geworden. Mein Stammlokal war das Café Schottentor, gegenüber der Universität. Dort fand ich stets Leute, mit denen ich plaudern konnte. Es war das richtige Wiener Intelligenz-Café, besucht von Studenten, Lehrern, Journalisten. Viele saßen – gleich mir – stundenlang dort, vermutlich, weil auch ihre Zimmer sie nicht nach Hause lockten. (Man muß sich daran erinnern, welche Armut in den Kreisen der jün-

geren Intelligenz herrschte.) Sie lasen, rauchten, diskutierten, manche lernten für Prüfungen oder schrieben Zeitungsartikel. Ein Scherz behauptete, daß die Stammgäste, wenn sie sich gelegentlich doch auf kurze Zeit entfernten, dem Kellner Instruktionen gaben: „Sollte jemand nach mir fragen – ich bin in zehn Minuten wieder hier. Ich geh nur nach Hause, um einen Kaffee zu trinken."

Unter den Stammgästen befanden sich ein paar aktive Genossen und eine ganze Anzahl von Sympathisierenden. Auch die Kellner waren Sympathisierende. Sie machten uns sogleich aufmerksam, wenn eine verdächtige Gestalt das Lokal betrat und es zweckmäßig war, politische Gespräche abzubrechen. Als ich in Haft saß, veranstalteten sie eine Kollekte für mich und sandten mir ein riesiges Paket mit Obst und Gebäck.

Verhaftung

Ich wurde im Frühling 1936 verhaftet und bis zum Herbst festgehalten, erst im Polizeigefangenenhaus Roßauer Lände, dann im Landesgericht I. Daß ich nach wenigen Monaten freikam, ist auf die Amnestie zurückzuführen, die Schuschnigg im Sommer '36 erließ. Im Sommer '37 wurde ich neuerlich verhaftet und bis zum Ende des Jahres festgehalten, wieder in denselben Gefängnissen. Zum Schluß transferierte man mich noch in den Polizeiarrest Herrmanngasse.

Niemand wird mich verdächtigen, ein Anhänger des Dollfuß-Schuschnigg-Regimes zu sein. Es war ein ebenso dummes wie reaktionäres Regime. Die Verfolgung der Arbeiterorganisationen war ein Verbrechen, nicht nur an der Arbeiterschaft, sondern an Österreich. Die Häftlingsmißhandlungen, die immer wieder vorkamen, werden als Schändlichkeit in die Geschichte eingehen. Dieser Tatsachen unbeschadet, muß ich allerdings sagen, daß ich in Schuschniggs Gefängnissen nicht mißhandelt wurde. Ich hatte, von dem grundlegenden Unrecht der Haft abgesehen, keine besonderen Leiden zu erdulden. Bestimmt hatte ich nicht die Bestialitäten zu erdulden, die in deutschen Konzentrationslagern alltäglich waren.

Die Wiener Gefängnisse waren zwischen 1934 und 1938 ständig überfüllt. In Räumen, die als Einzelzellen gedacht waren, wurden drei oder sogar vier Personen untergebracht. Gewöhnlich steckte man einen „Roten", einen Nazi und einen Kriminellen zusammen. Natürlich waren wir furchtbar beengt, man konnte kaum die Füße ausstrecken. Die Zelle diente nicht nur als Schlaf- und Aufenthaltsraum, sondern auch als Klosett, was das unangenehmste an der Sache war.

Die Wachleute, die uns auf der Roßauer Lände beaufsichtigten, überraschten uns immer wieder durch ihre Primitivität. Die zeigte sich zum Beispiel in der Art, wie sie die Bücher zensurierten, welche für die Häftlinge abgegeben wurden. Sozialistische Literatur ließen sie ohne weiteres passieren, wenn nicht schon im Titel das Wort Sozialismus oder Revolution vorkam. Der „Anti-Dühring" von Engels wurde mir anstandslos ausgefolgt. Andererseits beschlagnahmten sie harmlose Detektivgeschichten, wenn ihnen der Titel „subversiv" erschien. Ein Kriminalroman mit Namen „Die Polizei wird nervös" wurde nicht durchgelassen.

Ein hoher Grad von Primitivität oder Naivität, wenn man lieber will, kam auch in dem folgenden grotesken Vorfall zum Ausdruck. Ich lag eines Abends zum Schlafen bereit auf der Pritsche. Die Türe öffnete sich und ein mir nicht bekannter Polizist erschien. Ich dachte, er wolle mich zum Verhör holen – die Staatspolizei führte gern abends oder nachts Verhöre durch. Aber davon war gar keine Rede. Er forderte mich auf, liegenzubleiben, setzte sich zu mir und brachte eine Bitte um Rechtsberatung vor. Er hatte eine kleine Erbschaft gemacht und fand die Steuer, die man ihm vorgeschrieben hatte, zu hoch. Ich, der Staatsverbrecher, sollte ihm, dem Aufseher, im Streit gegen den Staat beistehen! Ich hätte die verlangte „Eingabe" für mein Leben gern verfaßt, es wäre ein Unikum in der Geschichte der Advokatur gewesen. Leider kam es nicht dazu. Wahrscheinlich wurde mein Klient von irgendwem belehrt, daß es doch nicht möglich sei, sich auf diese Art einen billigen Advokaten zu beschaffen.

Viele Kollegen wurden durch das Eingesperrtsein als solches, den Mangel an Bewegung und frischer Luft arg hergenommen. Ich litt darunter nicht sonderlich, vermutlich, weil meine Haft nicht gar zu lang dauerte. Auch dürfte der Typ des Kaffehaus-Besuchers, zu dem ich mich rechne, in diesen Dingen widerstandsfähiger sein als der Sportler-Typ. Was mir hingegen verhaßt war, das war das sinnlose Zeitvertrödeln. Ich bemühte mich, die Monate der Haft zu soziologischen Studien zu benützen, aber es gelang nur teilweise. Von früh bis nachts konnte ich schließlich doch nicht lesen, und es vergingen täglich mehrere Stunden mit unnützem Gerede oder einfach mit Nichtstun.

Im Landesgericht, wo die Insassen vieler Zellen gemeinsamen Spaziergang hatten, gab ich im Rahmen meiner mittelmäßigen Kenntnisse Sprachunterricht. Ab und zu organisierten wir während des Spaziergangs politische Diskussionen. Politische Schulungsarbeit, an der viele teilgenommen hätten, war infolge des Einzelzellen-Systems unmöglich. Ich spreche von den Verhältnissen in der Untersuchungshaft. Die Gemeinschaftsräume, in denen man die Schubhaft verbrachte, ließen Schulungsarbeit zu. Doch sah ich davon nicht viel, ich saß den weitaus größten Teil der Zeit in Untersuchungshaft.

Die Beziehung der Genossen untereinander war, von seltenen Ausnahmen abgesehen, eine kameradschaftliche. Ich für meine Person kam auch mit Nazis und Kriminellen gut aus. Andere mögen auf diesem Gebiet andere Erfahrungen haben. Mit den Nazis versuchten wir immer wieder zu diskutieren, zu allermeist ohne Resultat. Die höheren Funktionäre ließen sich auf Diskussion überhaupt nicht ein. Das war ihnen von „oben" so anbefohlen. Die kleinen Leute hielten sich nicht an die Regel, die auch für sie galt, aber sie waren so verbissen in ihre Ideen, so vernarrt in den „Führer", daß sie die einfachsten Dinge nicht begriffen. Vielleicht haben sie indessen an der Ostfront was zugelernt.

Kriminelle kannte ich seit je von meiner Berufstätigkeit her. Im Gefängnis lernte ich sie natürlich noch viel gründlicher kennen. Zwei Züge fielen mir an ihnen besonders auf. Erstens der phantastische Optimismus oder besser Illusionismus, mit dem sie ihr Dasein und ihre Zukunft einschätzten. Leute, die auf frischer Tat ertappt worden waren, redeten sich ein, man werde ihnen nichts nachweisen können. Ein geständiger Raubmörder, der später hingerichtet wurde, rechnete mir vor, daß er sieben Jahre Kerker bekommen werde, nicht mehr, eher weniger. „Weil's a Rausch-G'schicht war," lautete seine Begründung. Die andere hervorstechende Eigenschaft der Kriminellen war ihre Spießbürgerlichkeit. Mir scheint, daß die Theorie mancher Anarchisten, wonach Verbrecher ihrer Natur nach unbürgerlich sein sollen, auf purer Unkenntnis dieser Menschenart beruht. Die Verbrecher jeden-

falls, mit denen ich sprach, schwärmten durchwegs für geordnete Verhältnisse und Familienglück. Ein Berufsdieb befragte mich genau, wie und wovon ich lebe. Ich schilderte es ihm ungefähr, wobei ich die Dinge, die mit der Partei zusammenhingen, wegließ. Der halbverhungerte Mensch, der reichlich 20 Jahre in Haft gesessen war, hörte mich aufmerksam an, dann schüttelte er den Kopf und meinte: „Das ist nichts. Man muß sich doch eine Existenz gründen."

Ich hatte, lange bevor ich selbst ins Gefängnis kam, eine Menge über Gefängnisleben gelesen, so die Briefe Rosa Luxemburgs und die Memoiren Vera Figners. Danach bildete ich mir die Vorstellung, daß bei Häftlingen alsbald eine übermächtige Sehnsucht nach der freien Natur entsteht, eine geradezu zärtliche Beziehung zu den paar Bäumen, die man vom Kerkerfenster aus sieht, zu den Spatzen und Amseln, die in der Nähe nisten. Was ich selbst wahrnahm, an mir und anderen, bestätigte diese Vorstellung nicht. Soweit ich es beurteilen kann, sind Häftlinge äußerst rauhe Burschen, die in jedem Satz ein paar unwiedergebbare Ausdrücke einstreuen. Irgendwelche Gefühle sind ihnen nicht anzumerken. Die beiden großen Frauen, Figner und Luxemburg, haben in ihren Schriften die Erlebnisweise von Ausnahme-, nicht von Durchschnittsmenschen geschildert – was sie gewiß nicht kleiner macht. In den 10 oder 12 Monaten meiner Haft empfand ich ein einzigesmal eine stärkere Erschütterung. Das war an dem Abend nach meiner „Einlieferung" ins Landesgericht. Ich hatte nun lange nicht mehr in der Garnisongasse gewohnt und war seltsam berührt, als ich durch die Stille des Abends die wohlbekannten Glocken der Votivkirche herüberklingen hörte – dieselben Glocken, die vor Zeiten in mein Kinderzimmer zu klingen pflegten. Es war eine Wiederbegegnung unter sehr veränderten Umständen. Ich faßte die Veränderungen als das auf, was sie waren, als notwendig, und überlegte, daß sie trotz meiner augenblicklichen Lage Gewinn bedeuteten, da ich in den jüngstvergangenen Jahren manches gedacht, gesehen, getan hatte, auf das ich unter keinen Umständen hätte verzichten wollen.

Im Februar-März 1938 war ich noch halb „rekonvaleszent" von meiner letzten Haft her. Ich versuchte, gleich vielen, die sich in derselben Lage befanden, mich in die fieberhafte Aktivität einzuschalten, die die Anti-Nazi-Organisationen entfalteten. Das war, gerade infolge der Fieberhaftigkeit, nicht leicht. Als es endlich zu gelingen schien, kam die Katastrophe vom 11. März. Sie zerstörte große Hoffnungen, in ihrem weiteren Verlauf auch eine große Zahl von Menschenleben. Neben anderen und wichtigeren Folgen hatte sie auch die Folge, daß ich nicht länger in Österreich bleiben, geschweige denn politisch arbeiten konnte. Durch einen Glücksfall schlief ich in der Nacht vom 11. auf den 12. März nicht zu Hause. Ich wurde, wie ich nachträglich erfuhr, schon damals von der Polizei gesucht. Nun irrte ich einige Wochen lang in Wien herum, mit wenig Hoffnung auf Entkommen. Ich war zu vielen Polizisten, Detektivs, Nazis persönlich bekannt, als daß ich eine nennenswerte Chance gehabt hätte. Die wenigen Freunde, die nicht selber gefährdet waren, konnten mich nur je ein oder zwei Nächte beherbergen, dann trat einer der üblichen Unglücksfälle ein: Die SA nahm im Hause eine Durchsuchung vor oder dergleichen. Es wäre unsinnig zu verschweigen, daß ich diese Wochen in Angst verlebte. Ich ließ sie mir so wenig anmerken wie je zuvor, aber ich selbst merkte sie. Sie war beständig da, saß mir in der Kehle, in der Herzgrube. Ich war sicher, daß ich einen Aufenthalt im KZ nicht überstehen würde. Endlich stieß ich auf einen Kameraden, der die Courage aufbrachte, mir volle 14 Tage und Nächte Obdach zu geben. SA-Leute kamen auch in dieses Haus, ja sie kamen sogar in die Wohnung, wo ich mich aufhielt. Aber sie stellten nur ein paar Fragen und zogen wieder ab.

Flucht über die tschechische Grenze

Mitte April fand die Partei eine Möglichkeit, mich über die tschechische Grenze zu bringen. Wir fuhren zu dritt vom Floridsdorfer Bahnhof nach dem Dörfchen X: ein Arbeiter, eine Frau und ich, alle drei mit Hakenkreuzen im Knopfloch. In X sah es zunächst aus, als sei die Sache mißlungen. Der Bauer, der uns führen sollte, war nicht da. Während wir noch, von den Dorfbewohnern bestaunt, auf dem Marktplatz standen, tauchte er plötzlich auf, eine Fuhrmannspeitsche in der Hand. Er gab uns ein Zeichen, ihm zu folgen, und ging voraus. Wir marschierten ein kurzes Stück auf der Straße, dann nahmen wir einen Seitenweg, der in ein Gehölz führte. Dort setzten wir uns hin, um den Einbruch der Dunkelheit abzuwarten. Der Bauer, der sich als ungemein intelligent entpuppte, vertrieb uns die Zeit, indem er uns Anekdoten mit kräftigen Pointen erzählte. Während er sprach, sahen wir auf die Strasse, die wir eben verlassen hatten, eine SS-Streife daherkommen. Wir wurden ein wenig nervös, aber der Bauer beruhigte uns. Sie konnten uns nicht sehen, wir waren hinter Gebüsch versteckt. Sobald es finster war, brachen wir wieder auf. Die Hakenkreuze nahmen wir nun herunter. Der Bauer instruierte uns. Abermals sollten wir ihm folgen, im Gänsemarsch, nichts reden, alles tun, was er tat: rennen, oder stehenbleiben, oder uns hinlegen. Es ist kein langer Weg, sagte er, nur eine halbe Stunde. Wir gingen eine Weile, ich sah, wie er mit der Hand auf eine Stelle links vom Weg hinzeigte. Ich verstand nicht, was er meinte, wir gingen weiter. Es ereignete sich kein Zwischenfall. Als etwa eine Stunde verstrichen war, machte ich ein paar schnellere Schritte, holte ihn ein und fragte leise, ob wir nicht bald an der Grenze seien. Nun stellte sich heraus, daß seine Handbewegung von früher auf einen Grenzstein aufmerksam machen sollte. Wir befanden uns längst auf tschechischem Boden, beinahe in Sicherheit. Die Genossen wollten es zuerst nicht glauben, als ich es ihnen im Flüsterton weitersagte.

Wir schliefen ein paar Stunden in einem Gehöft, wo man uns zurückhaltend aufnahm. Tags vorher waren Emigranten durchgekommen und hatten ihre Zeche nicht bezahlt. Am Morgen, sehr früh, gingen wir zur nächsten Station und fuhren mit einer Vizinalbahn nach Breclav. Im Bahnhofsrestaurant, auf der tschechischen Seite, tranken wir Kaffee. Es war kalt in diesem Restaurant, der Fußboden schmutzig, ich gar gleichfalls schmutzig, unrasiert, übernächtig. Aber an der Wand mir gegenüber hing die Photographie T. G. Masaryks.

So tief fühlte ich das Glück, frei atmen zu können, daß ich mir selbst das Versprechen gab: was immer mir von nun an zustößt – ich wußte, daß mir in der Emigration mancherlei zustoßen würde –, ich werde es ruhig hinnehmen im Gedanken an die Dinge, die mir erspart geblieben sind. Ich kann dieses Versprechen nicht restlos einlösen. Doch wenn ich heute geringe Mißgeschicke etwas leichter als früher ertrage, hat daran außer den fortschreitenden Jahren auch jene Erlösung von Todesgefahr, meinem Bewußtsein eingebrannt, ihren Anteil. ■

Stielaugen oder scheue Blicke

Beate Hofstadler/Ulrike Körbitz, Stielaugen oder scheue Blicke. Psychoanalytische Erhebungen zum Verhältnis von Frauen zu Pornographie. Mit einem Vorwort von Eva Poluda-Korte. Brandes & Apsel Verlag, Frankfurt/Main 1996, 197 Seiten, 250 Schilling.

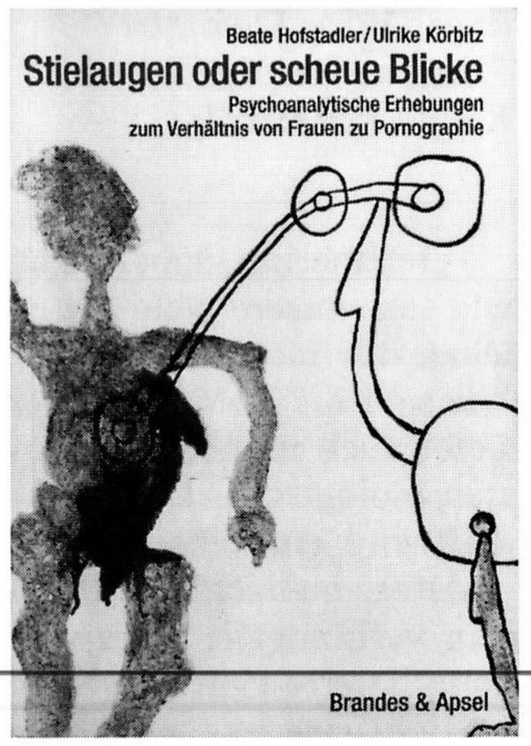
„Langsam wird nun der gesamte nackte Körper dieser Frau von unten her sichtbar. Mein Blick fällt direkt zwischen ihre symmetrisch gespreizten Beine und mündet am unverhüllten Scheideneingang, der zusätzlich von einer anderen Hand mit langen, roten Fingernägeln geöffnet wird. Die Finger führen meine Augen. Sicher, schnell und selbstverständlich legen sie die als Scham-Gegend bezeichnete Region der Frau frei." Durch das „Loch" der Frau, es ist in diesem Fall „Lovely Young Tracy", treten wir ein. Wir treten ein in einen Pornofilm im Video-Heimkino und in den Körper der Frau. Das geschieht nicht selbstverständlich. Wir brechen ein Tabu. Wir schauen als Frauen einer anderen, nackten, Frau zwischen die gespreizten Beine auf ihr Geschlechtsorgan. Neugierig und verboten zugleich. Mit Stielaugen und mit Scheu.

Die beiden Autorinnen, Beate Hofstadler, sie ist Psychologin, und Ulrike Körbitz, sie ist Psychoanalytikerin, bearbeiten in psychoanalytischen Erhebungen anhand eigener Wahrnehmungen und Reaktionen das Verhältnis von Frauen zu Pornographie. Sie verfolgen dabei weder die Absicht, in „richtige" oder „falsche" Positionen einzuteilen, noch unternehmen sie den (aussichtslosen, weil unmöglichen) Versuch, den Begriff der Pornographie zu klären. Ihre Arbeitsdefinition lautet: „Pornographie ist, was dafür gehalten wird."

Die Autorinnen versuchen das Phänomen filmischer Sexualitätsdarstellungen von „innen her" zu analysieren und darüber als „aktive Zuschauerinnen" zu berichten: „Was löst das Gesehene in uns aus? Zu welchen Identifikationen neigen wir? Welche Phantasien, Konflikte, welche Wünsche oder welcher Protest werden mobilisiert?"

Im ersten Teil des Buches analysiert und reflektiert Ulrike Körbitz einen dafür ausgewählten Pornofilm: „‚Tracy Lords' in ‚Lovely Young Tracy II'" von „Ribu Video". Sie tut das in drei Arbeitsschritten. Sie stellt, erstens, in Szenen geteilt, den Film vor. Zweitens fängt sie in „ungeordneten Notizen" den „ersten Eindruck", den der Film auf sie macht, ein. Sie erstellt damit – nach Freuds „Grundregel" zur Einleitung einer psychoanalytischen Kur, daß alles artikulierbar sein darf – ein erstes Protokoll ihrer eigenen Annäherung an das Filmgeschehen. Den dritten Schritt nennt Körbitz den „szenischen Text", das Umformulieren von Bildern in Sprache. Ähnlich wie in den Protokollen gibt sie im szenischen Text „persönliche Auskunft über Bedeutungen des Wahrgenommenen", jedoch auf einer anderen Organisationsstufe: „Die herrschende Ordnung in Szenarien und Bildkomposition soll in Bezug zum ‚Ich' der Zuseherin gesetzt werden." Ein Beispiel dafür ist der eingangs zitierte Text. Der Film wird so, „auf dem Wege der Selbsterkundung", von der Autorin neugierig erforscht und in Protokoll und szenischem Text anschaulich und sehr persönlich wiedergegeben.

Als Ergebnis ihrer „Begegnungen mit einem Filmgeschehen" bleibt das „Ich der Zuseherin", also Ulrike Körbitz, einigermaßen entzaubert zurück. Reizung, Erregung und sexuelle Lust entladen sich mit der externen Ejakulation des Mannes als unausweichlichem Schlußpunkt. Der Coitus interruptus als zentraler Fetisch des Pornofilms. Der Beweis genitaler Lust scheint erbracht. Für die Bezahlung des männlichen Darstellers ist er es auch. Auf die weibliche Zuseherin wirkt das Dargebotene unspontan, unglaubwürdig, letztlich langweilig. „Emotionell ist das Erleben sexueller Lust durch diese DarstellerInnen, Männer wie Frauen, für mich nicht nachvollziehbar." Genau das wäre aber Voraussetzung dafür, das Geschehen im Pornofilm für die eigene Erregung phantasierbar zu machen. Verschiedene körperliche Zuckungen, stöhnende Laute und das Vorzeigen von Sperma (das meist offensichtlich eingedickte Milch ist) reichen nicht. Verstärkt durch das (damit einherge-



hende?) regelmäßige „‚Verlorengehen' der weiblichen Orgasmen" im Film verbleibt die Zuseherin letztlich in einem unbefriedigten, also unbefriedigendem Zustand gähnender Leere und dadurch aufkommender Aggression.

Über die vermittelnde Frage, aber was wäre, wenn es gelänge, die mit dem heutigen Geschlechterverhältnis festgeschriebene Produktion von Unbewußtheit und Identifikation mit patriarchalen Entwürfen aufzuheben, werden wir in den zweiten Teil des Buches übergeleitet.

Diesen widmet Beate Hofstadler der „widersprüchlichen Rezeptionsweise von Sexualitätsdarstellungen". Sie tut das in drei Punkten: Erstens stellt sie die Anti-Pornographie-Kampagne der Frauenzeitschrift »Emma«, begonnen in der BRD im Herbst 1987, vor. Zweitens schaut sie sich mit einer Frauengruppe eine Szene des im Buch schon vorgestellten Pornofilms an. Drittens vergleicht sie die Antiporno-Kampagne mit der Gruppendiskussion der Frauen.

In kritischer Analyse der Anti-Porno-Kampagne, deren zentrale Aussage ist, Pornographie erzeuge Gewalt gegen Frauen, daher gehöre sie gesetzlich verboten, stellt Hofstadler vor allem die Frage, woher kommt die Motivation für die Verbotswünsche tausender Frauen. Und sie kommt zu dem Schluß, daß in der Por-No-Argumentation gerade das eigene Begehren, die eigene Lust der Frauen ausgespart bliebe: es sei „die lustvolle Debatte an der Unlust".

Zwangsläufig führte diese Debatte auch zu Gegenentwürfen, zur Diskussion des „Frauenpornos". Doch nicht als Reaktion gegen „‚männliche' Kultur" und so nicht mehr als „ein Abarbeiten an tradierten Normen", sondern gespeist aus „‚weiblichen' Bedürfnissen" könne ein Gegenentwurf gelingen.

Wie kommen Frauen nun dahin, sich ihrer weiblichen Bedürfnisse bewußt zu werden? An einer durch Ausschreibung zusammengesetzten Gruppe von fünf Frauen interessiert Beate Hofstadler deren Reaktion auf Pornographie. Sie gibt zwei charakteristische Passagen aus der verschriftlichten Diskussion zum Pornofilm, „tiefenhermeneutisch"

interpretiert, zur Veranschaulichung wieder. Schritt für Schritt bringt die Autorin aus den „Texten hinter dem Text“ ein widersprüchliches, differenziertes, keineswegs pauschal ablehnendes Bild des Verhältnisses von Frauen zu Pornographie zum Vorschein. Gleichzeitig wird sichtbar, wie es der Frauengruppe gelingt, durch diese verbalisierte Beschäftigung mit dem Pornofilm quasi durch dessen Bilder hindurchzugehen. Der Porno als solcher tritt für die Frauen mehr und mehr in den Hintergrund. Sie thematisieren ihre eigene Lust. Doch das ist kein einfacher, glatter Prozeß: „Das Hauptproblem scheint für die Teilnehmerinnen darin zu bestehen, öffentlich über die eigene Lust am Gesehenen zu sprechen. Sobald Erregung verbalisiert wird, wird dies im nächsten Moment wieder relativiert, in Unangenehmes, Langweiliges oder in einen Gegendiskurs über Gewalt eingebettet.“ Die Frauen üben immer wieder Selbstzensur. Es gelingt ihnen jedoch nach und nach, die eigenen konflikthaften Gefühle, die sie auf den Pornofilm übertragen, herauszuschälen, sie zuzulassen und so zu thematisieren.

Allein die Komplexheit dieser Gruppendiskussion, freigelegt durch die psychoanalytische Methode von Hofstadler, läßt im dritten und letzten Schritt dieses Buchteils die Vergröberung und Vereinfachung der Anti-Porno-Argumentation im Vergleich deutlich werden. Eine klare Opfer-Täter-Zuschreibung, eine klare Ablehnung von Gewalt, wie der Anti-Porno das formuliert, kontrastriert erheblich mit den differenzierten Reaktionen der Frauen, für die eine als gewalttätig interpretierte Szene auch erregend sein oder wo ein männlicher Pornodarsteller für eine Frau durchaus zur Identifikationsfigur werden kann (und darf).

Die Ablehnung von pornographischem Material und das Bedürfnis nach Zensur entspricht häufig der individuellen Verdrängung von „Verbotenem“, ist eines der Ergebnisse dieser Analyse. Diesen Widerspruch realisierend und produktiv auflösend, meint eine der Frauen am Schluß der Gruppendiskussion: „Der Gegenentwurf wäre für mich das eigene Leben. Also ohne einen Film.“

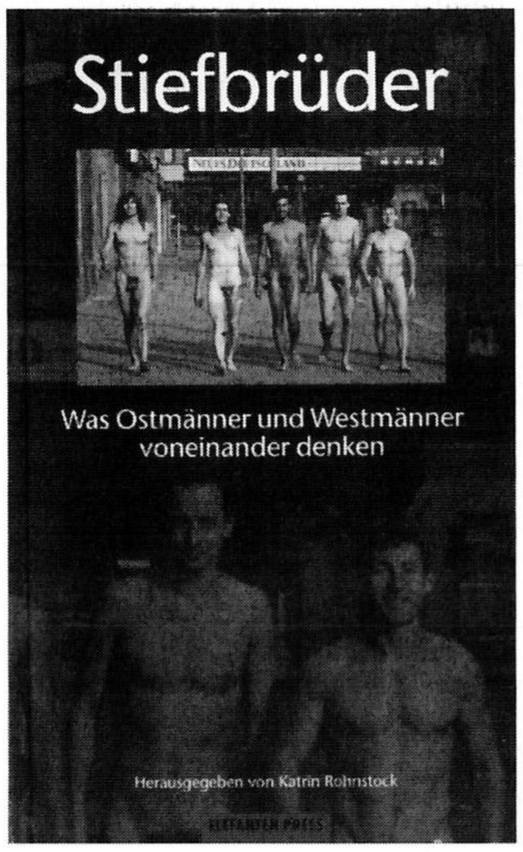
Dieses Buch, jenseits von Bilder- und Denkverboten, ist ein seriöser Beitrag, in einer Zeit hysterischer und unreflektierter Sexualverbotsforderungen wieder ernüchternde Schritte zu setzen.

Romana Höll

„Der Markt tötet die Liebe...“

Vier Bände der Reihe „Ostwestlicher Diwan“ im Berliner Verlag Elefanten Press, herausgegeben von Katrin Rohnstock.

„Ich merkte immer mehr, wie sehr unsere neue Art zu leben mir nicht gemäß war. Wie sehr die DeMark immer tiefer auch in mein privatestes, biologisches Leben eingriff und einfachstes, normalstes, menschliches Dasein verhinderte. Alles verkomplizierte sich zusehens. Unsichtbare und sichtbare Schranken schoben sich immer unüberwindlicher zwischen mich und Menschen, die mir jahrelang lieb und teuer waren. Die neuen sozialen Unterschiede säten Mißtrauen, Unsicherheit, Überlegenheits- und Minderwertigkeitsgefühle. Die Sorgen und Probleme stahlen mir und den Menschen um mich die Zeit, einander zu sehen, zuzuhören und zu verstehen. (...) Wo gestern noch das politische oder auch privateste Gespräch in

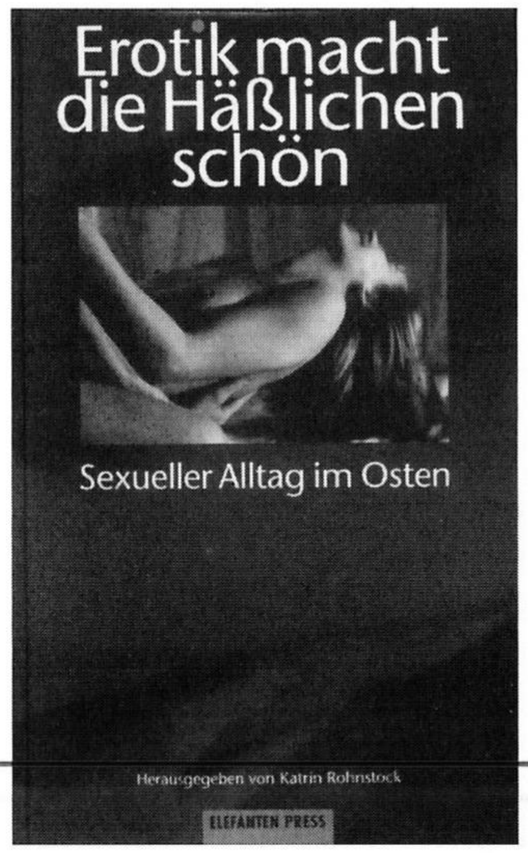


einer Geborgenheit des einander Kennens ein Gefühl von menschlicher Nähe und Zusammengehörigkeit vermittelte, stand der oder die einzelne plötzlich in einem offenen, freien Raum, umgeben von Verdacht und Konkurrenz, mit jedem Wort um die Existenz fürchtend. (...) Der Markt tötet die Liebe zwischen den Menschen schon, indem er ihr das Wort stiehlt.“ So beschreibt Jürgen Eger die Auswirkungen der Wende auf die zwischenmenschlichen Verhältnisse in der DDR im Buch »Stiefbrüder« – einem von vier von Katrin Rohnstock herausgegebenen, auffallend schön gestalteten, gebundenen Sammelbänden, die sich diesem Thema sowie den Unterschieden zwischen „Ost und West“ widmen.

In allen vier Bänden finden sich sehr unterschiedliche Beiträge – sowohl die Schilderung persönlicher Erlebnisse, Kurzgeschichten als auch Wissenschaftliches. So unterschiedlich die Art der Beiträge so auch ihre Qualität.

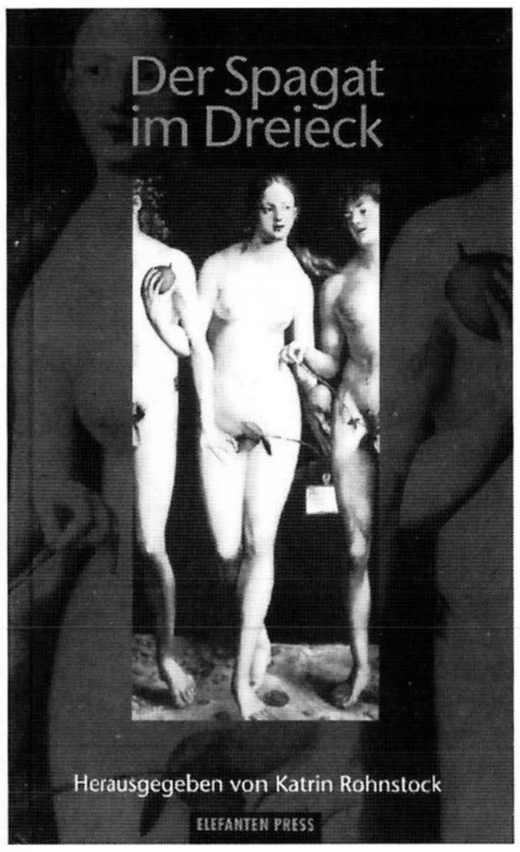
Überaus bemerkenswert ist die Annäherung an dieses Thema jedoch vor dem Hintergrund, da die Voraussetzungen von zwischenmenschlichen Verhältnissen sowie die Folgen davon hierzulande und im ehemaligen Westen Deutschlands kaum Thema der Auseinandersetzung sind. Dementsprechend gering ist hier das Interesse an vorliegenden Büchern. Im Westen „spricht man nicht über die Kälte, sondern bleibt cool. Man redet nicht über die Schäden, um heil zu wirken, obwohl das kaputt ist.“ Im Westen „trägt alles und jedes Signalfarben, die meinen: ‚Komm mir bloß nicht zu nah!‘ Selbst der Händedruck entlarvt uns Ossis. Im Westen vermeidet man Körperkontakt.“ Hier begegnet einem „in der Regel emotionales Brachland“, man „legt seinen Panzer nicht ab.“ „Jeder ist ein Feind – dazu benötigen die keine Stasi.“ (Peter Hofmann in »Stiefbrüder«).

In diesen Büchern geht es unter anderem um die „innere Geborgenheit, die den Ostmenschen mit der Vereinigung verlorengegangen ist, die den Westmenschen schon lange fehlt.“ (Katrin Rohnstock in »Lust und Frust der Verführung«.)



Viele der historischen Schilderungen aus dem ehemaligen Osten erinnern an die zwischenmenschlichen Möglichkeiten und Wirklichkeiten, wie es sie bei uns bis vor 15-20 Jahren einige Jahre lang gegeben hat. Inwiefern und warum sich die Verhältnisse verändert haben, haben wir im Schwerpunkt „Liebe, Sex & Sinnlichkeit“ in »Weg und Ziel« 2/1996 dargestellt. Die Schilderungen aus dem We-

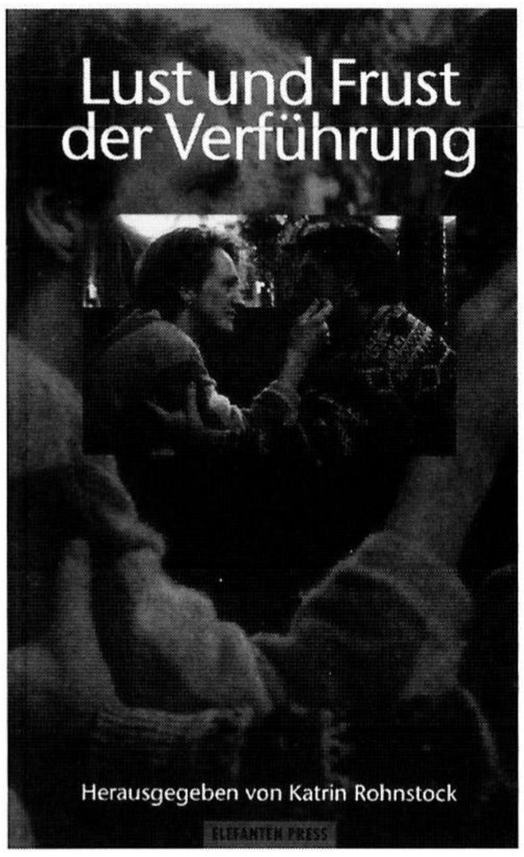
sten hingegen halten uns unsere Beziehungsrealität schmerzlich vor Augen – zumindest jenen, die sich mit unserer „bitteren Idylle“ nicht arrangieren wollen. Wie hat das Faith Popcorn schon Anfang der neunziger Jahre so treffend charakterisiert: Wenn die Neunziger etwas gebracht haben, dann



die Hochleistung am Sich-Verschanzen! Sich-Verschanzen – sowohl physisch als auch als innere Emigration, Sich-Verschanzen hinter Arbeit, Sich-Verschanzen hinter der wieder hoch im ideologischen Kurs stehenden Familie; Sich-Verschanzen ist wohl die Kehrseite vom schnellebigen zersplitterten Stakkato, mit dem unser Leben *abläuft*. „Im Osten kümmerte man sich mehr umeinander. Es war provinzieller, übersichtlicher. Die Zeit verging gemächlich. Man nahm sich Zeit. Um mal vorbeizuschauen. Ohne Telefon; der Zettelblock an der Tür. Nun läuft der Film schneller, im Zeitraffer. Mode. Hitparaden, Job und Privatleben – in stetiger Bewegung. Man muß rennen, um nichts zu verpassen, um den Anschluß zu kriegen. Der Film rennt am zuckenden Auge vorbei. Da bleibt nur noch Zeit für die Karikatur, für das schnelle Erkennen und Abchecken. Es gilt: Orientieren, erkennen, einordnen. Kleben am Äußeren, deshalb diese verschlossenen Blicke, deshalb die hastige Simulation zwischenmenschlicher Beziehungen, dieser künstliche Hochdruck, dieser Appetit, den man fälschlicherweise Hunger tituliert.“ (Peter Hofmann in »Stiefbrüder«)

So haben wohl auch Flirt und Verführung bald gänzlich das Zeitliche gesegnet. Beides ist ein Spiel, das uns die „Anstrengungen der Marktwirtschaft“ offensichtlich „nicht mehr erlauben“. Heute muß alles „vor allem *funktionieren*, schnell, direkt, komplikationslos“. Christiane Grefe und Regine Sylvester recherchierten in Berlin über den „Niedergang einer alten Kunst“: „Der Flirt liegt am Boden wie eine ausgezehrte Erinnerung. Es passiert sofort alles oder gar nichts.“ Eine 21jährige Studentin spricht, worüber im allgemeinen großes Schweigen herrscht: Auf die Frage, ob sie flirte, sagt sie: „Ich trau' mich nicht mehr. Niemand weiß, was er sagen soll, keiner wagt sich an einen fremden Tisch. Annäherung gilt als altmodisch. (...) Wir sind alle einsam.“ (In »Lust und Frust der Verführung«)

Hierzulande diskutieren höchstens Boulevard-Zeitschriften gelegentlich „Tabuthemen“ wie beispielsweise im Dossier „Jung und einsam“ in »Brigitte« 20/1996. Besonders die 20- bis 30jährigen stehen heute unter dem Druck, folgende „Gebote“ zu erfüllen, anderenfalls ihnen die Existenzberechtigung absprochen wird: „Du mußt erfolgreich sein. Du mußt auf eigenen Füßen stehen. Du mußt fit sein. Du mußt gut aussehen. Du mußt beliebt sein. Du mußt tolle Leute kennen. Du mußt glücklich sein.“ In diese Kluft zwischen den herrschenden Normen und dem wahren Leben stürzen viele, die den Schein nicht wahren können oder wollen.



Es stellt sich jedoch die Frage, ob es überhaupt Sinn macht, gegen das Tiefkühlklima der zwischenmenschlichen Verhältnisse irgendwie angehen zu wollen. Bei herrschenden Minus-Temperaturen hilft es wenig einen See aufzutauen. Trotzdem wünsche ich den Büchern große Verbreitung über die ehemalige DDR hinaus.

Maria Wölflingseder

Vier Bände der Reihe „Ostwestlicher Diwan“, herausgegeben von Katrin Rohnstock. Berliner Verlag Elefanten Press.

Stiefbrüder.
Was Ost- und Westmänner voneinander denken.
1995, 204 Seiten, 218 Schilling, 29.90 DM.

Erotik macht
die Häßlichen schön.
Sexueller Alltag im Osten.
1995, 208 Seiten, 218 Schilling, 29.90 DM.

Lust und Frust
der Verführung.
1996, 188 Seiten, 218 Schilling, 29.90 DM.

Der Spagat im Dreieck.
1996, 183 Seiten, 218 Schilling, 29.90 DM.

Absender:
Bitte gut leserlich ausfüllen!!!

5.50

Name

Straße

Ort

An die

Redaktion »Weg und Ziel«

Trattnerhof 2/14
1010 Wien

Abobedingungen

Das »Weg und Ziel«-Abonnement kann jederzeit schriftlich bestellt werden und beginnt mit der nächsterreichbaren Ausgabe. Das Abonnement gilt für den Rest des laufenden Jahrganges und für den darauffolgenden Jahrgang. Früher erschienene Hefte können - falls noch lieferbar - einzeln bestellt werden (siehe nebenstehendes Angebot). Das Abonnement gilt als um ein weiteres Jahr (5 Ausgaben) verlängert, wenn es nicht bis spätestens 15. Dezember schriftlich gekündigt wird. Die Kündigung ist nur zum Ende eines Jahrganges möglich. Das Abonnement ist gegen Rechnung im voraus zahlbar.

Preise:	zzgl. Porto
Österreich:	200,— öS
Deutschland:	35,— DM
übriges Ausland:	200,— öS

Probeabonnement

Wenn Sie »Weg und Ziel« kennenlernen und sich von den Vorzügen eines regelmäßigen Bezuges überzeugen möchten, bieten wir Ihnen ein kostenloses und unverbindliches Probeabonnement an. Sie erhalten die nächsten drei Ausgaben gratis zugesandt. Danach werden wir uns wieder an Sie wenden und Sie zu einer Fortsetzung des Bezugs im Normalabo einladen. Das Probeabo kann aus verständlichen Gründen nur einmal eingerichtet werden.

Weg und Ziel

Preis je Heft: 40,- öS zuzüglich Porto

WUZ9201	Weg und Ziel 1/92	Amerika! Amerika!
WUZ9202	Weg und Ziel 2/92	Menschenbilder
WUZ9203	Weg und Ziel 3/92	Leo Kofler 85
WUZ9204	Weg und Ziel 4/92	Fortschritt
WUZ9205	Weg und Ziel 5/92	Das österreichische „Wesen"
WUZ9206	Weg und Ziel 6/92	Rückkehr des Politischen
WUZ9301	Weg und Ziel 1/93	Nation(alismus)
WUZ9302	Weg und Ziel 2/93	Ästhetik
WUZ9303	Weg und Ziel 3/93	Dritte Welt im Abseits
WUZ9305	Weg und Ziel 5/93	Menschenrechte
WUZ9306	Weg und Ziel 6/93	Der reale Kapitalismus
WUZ9401	Weg und Ziel 1/94	„Kalte Frauen"?
WUZ9402	Weg und Ziel 2/94	Europa der Regionen?
WUZ9403	Weg und Ziel 3/94	Alles Öko?
WUZ9404	Weg und Ziel 4/94	Medienwirklichkeit
WUZ9405	Weg und Ziel 5/94	Individualisierung
WUZ9501	Weg und Ziel 1/95	Mensch-Maschinen-Geister
WUZ9502	Weg und Ziel 2/95	Das politische System
WUZ9503	Weg und Ziel 3/95	Mega-Stadt-Raum
WUZ9504	Weg und Ziel 4/95	Inszenierte Literatur
WUZ9505	Weg und Ziel 5/95	Der Nürnberger Prozeß
WUZ9601	Weg und Ziel 1/96	Armut im Überfluß
WUZ9603	Weg und Ziel 3/96	Welt-Meisterschaft
WUZ9604	Weg und Ziel 4/96	Oh, du teure Bildung
WUZ9605	Weg und Ziel 5/96	Kirche/Religion

PÄZ –
Pädagogische Zeitschrift für demokratische Lehrerinnen und Lehrer

Wir bieten Restexemplare der nachfolgend angeführten Ausgaben an. Die »PÄZ« hat Ende 1995 ihr Erscheinen eingestellt – wir bitten daher, von Abo-Bestellungen Abstand zu nehmen.
Preis je Heft: 20,- öS zuzüglich Porto

PÄZ9203	PÄZ Nr. 3-4/92	Das Ende der Bildungsutopien?
PÄZ9303	PÄZ Nr. 3/93	Weniger Staat mehr privat
PÄZ9304	PÄZ Nr. 4/93	Gewalt in der Schule
PÄZ9401	PÄZ Nr. 1/94	Gesamtschulen
PÄZ9402	PÄZ Nr. 2/94	Schul-Zeit ...
PÄZ9404	PÄZ Nr. 4/94	Unsere Jugend ...
PÄZ9502	PÄZ Nr. 2/95	Teure Bildung bewegt
PÄZ9503	PÄZ Nr. 3/95	Bildungspolitik lechts und rinks
PÄZ9504	PÄZ Nr. 4/95	Keine Wahl bei der Wahl?

Weg und Ziel – Abo

○ Hiermit bestelle ich ein »Weg und Ziel«-Abonnement zu den oben genannten Bedingungen.

Datum Unterschrift

○ Hiermit bestelle ich ein »Weg und Ziel«-Probeabo über 3 Ausgaben.

Einzelhefte

○ Hiermit bestelle ich folgende Einzelhefte:

Bestellnummer Stück

Datum Unterschrift

P.b.b. Erscheinungsort Wien,
Verlagspostamt 1020 Wien